

CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL DE LOS DOMINICOS ESPAÑOLES

Año 29. - Núms. 175



Tomo 57. - Fasc. 6

El derecho de gentes a través de la guerra Española (★)

No dejará de extrañaros que en la vorágine de una guerra civil se haya dispuesto que alguna de las Conferencias universitarias dedicadas a extranjeros se refiera al Derecho Internacional, tan lastimado en toda clase de guerras, y más en las civiles.

Se me grabó a mí a fuego una sentencia escuchada en Suiza durante la *Gran Guerra*. Comentábamos la dureza de los procedimientos belicosos, tan contrarios a las serenas decisiones de las clases de Derecho Internacional, y un profesor de los países beligerantes nos lo quiso resumir todo en cuatro palabras, diciendo: *Durante bello, charitas vacat—Mientras dura la guerra, las obras de caridad padecen síncope—*. Nuestras obras se ponen a servicio de la violencia en tanto que se lucha.

Un metabolismo fatal convierte todas nuestras actividades en auxiliares de la guerra, y provoca el colapso de las que no tengan alguna finalidad castrense.

Se suspenden las diversiones, porque Marte no se concibe sino con rostro airado y porque los duelos, alimentados con las constantes bajas, no les pueden prestar ambiente y hasta se tomarían como un insulto.

La abundancia y la comodidad se muestran huidizas, ya que todo lo superfluo ha de encuadrarse en la nosología de los achaques bélicos, en ese pozo airón que todo se lo traga.

Estas mismas clases universitarias nos parecerían un absurdo si no fueran para extranjeros, puesto que nuestra juventud está en los frentes, inmolando generosamente su vida o atendiendo en la retaguardia servicios que el frente necesita y reclama.

Así viene a ocurrir que todo se gasta y exprime por conservar y por

(★) Conferencia pronunciada en Santander, en los Cursos universitarios para extranjeros (1.º de julio de 1938).

fortificar los frentes, y que aun estando ellos enhiestos y con aire de triunfo, se ve la retaguardia agotada por el hambre moral y aun fisiológica.

Un año antes de terminarse la Gran Guerra, cuando los alemanes tenían por tan seguro el triunfo, nos decían algunos en confidencias de sinceridad: "Si esto dura mucho, llegaremos al agotamiento; estamos en el límite de la resistencia humana: seguros de nuestro derecho, orgullosos de nuestras victorias; pero depauperados, exánimes; la guerra lo consume todo; tira a aniquilar lo ajeno y aniquila también lo propio; en la vanguardia el heroísmo lleva a la muerte; en la retaguardia el sacrificio por los que luchan lleva al hambre y a la inanición, fases precursoras de la muerte".

Siendo el hambre, la depauperación y la muerte las características extrínsecas de las guerras en general, de las guerras que hemos visto y que hemos leído; y ya que ésta nuestra se dice por ahí fuera que es la más desastrosa de cuantas existieron, y por eso no se quiere justificar, vamos a analizar antes que sus caracteres intrínsecos y jurídicos, confrontados a las normas de nuestro gran internacionalista Francisco de Vitoria, estos otros exteriores, tan notorios en la Gran Guerra. Ellos nos servirán de preliminar.

Pudiendo enumerar muchos más, los voy a reducir a cuatro: el hambre en general, el abandono de los niños, la custodia de los objetos de arte y de tradición, y los imperativos del dogma y la moral cristianos.

a) El primer problema lo he estudiado en vanguardia, visitando los frentes seis veces, comiendo con los militares, viviendo un año ya corrido en Toledo, que es frente avanzado, y preguntando frecuentemente a los que vienen de las avanzadillas.

En todo lo que he visto os puedo asegurar que el aprovisionamiento de nuestras tropas es sobrante; y no sólo suficiente.

Por si ello pudiera implicar algo de camuflaje, como hoy se dice, al franquear estos servicios a un religioso que escribe en los periódicos y que habla desde la radio, he preguntado confidencialmente, y aun caute-losamente, a los soldados venidos a descansar o en función de servicios pasajeros; y siempre recibí la impresión de que estaban bien alimentados y de que la inmensa mayoría comían y bebían más y mejor en las trincheras que en sus casas.

Otro argumento me convencía más que sus propias confesiones y que las experiencias, siempre pasajeras, de participar en sus ranchos: en Toledo y en Carabanchel y en Talavera, las granjas mayores y los pequeños

y familiares gallineros se sustentan en gran parte de las sobras de pan de los cuarteles, donde por ser tanto el que sobra ya no se regala, sino que se vende a 0,25 el kilo. ¡Cuántas pesetas no darían los pobrecitos habitantes de la Corte por esos desperdicios de pan blanco!

De la abundancia en la retaguardia no tengo necesidad de deciros nada. Veis cómo están de abarrotados los escaparates de todas nuestras poblaciones; pedid comida en cualquier fonda, a ver si os quedáis con hambre o si os cuesta la mitad que en Francia, por citar una nación en la que estuvo ya iniciada la guerra.

Para ir de Toledo a Avila suele comerse en San Martín de Valdeiglesias. Yo he comido varias veces sopa, verdura, principio, pan y vino por 3,75, en la fonda corriente. Precio inferior al que corría antes de la guerra. Hace una semana he visto en San Rafael que ese era el precio establecido por la autoridad militar.

Esos precios subirán probablemente este año, cuya cosecha es inferior a la del pasado. Hasta ahora esos han sido y esos son. Yo no sé cómo se verifica esa maravilla tan contraria a lo acostumbrado en las guerras! no sé cómo se las arreglan nuestras autoridades para que, aun faltando a veces carne en la retaguardia—en vanguardia dicen que no ha faltado—, se dé bien de comer y por poco dinero.

He visto artículos en el extranjero en lo que se afirmaba que pasábamos hambre y que comíamos ratas. No sé lo que ocurrirá en el campo rojo. En el nuestro, como podéis comprobar todos los días, es una falsedad indigna el afirmarlo, y aun podemos decir que hasta la fecha se come mejor y más barato que en las naciones circunvecinas. El hambre, sucedánea natural de la guerra, no nos ha visitado todavía. Y lo primero que hacemos al tomar una plaza es llevarle camiones de víveres.

Alego nuestro buen pasar en esta parte como un hecho que hay que registrar con letras de oro, no como un argumento que pruebe la legitimidad de la lucha, de lo cual hablaremos después. Prueba—eso sí—la capacidad de nuestros gobernantes, y más teniendo en cuenta que en el movimiento liberador ingresaron las Provincias más pobres. Demuestra una gran prudencia, una buena administración; y esto suele implicar aceptación y hasta entusiasmo por parte de los gobernados.

Recordad que cuando nuestro Señor Jesucristo multiplicó los peces y los panes, las turbas quisieron proclamarle Rey.

Bien merecen una corona nuestros gobernantes si logran abastecernos como hasta ahora y por precios que no excedan mucho los actuales, aunque carezcamos a veces de alguno que otro artículo.

b) La alimentación de los niños corre a cargo de esa institución providencial que llamamos *Auxilio Social*, al cuidado principalmente de nuestras piadosas jovencitas. Ellas son tan celosas y delicadas, que en los comedores establecidos en todos los pueblos tienen aceptación todos los niños indigentes y hasta muchas personas mayores. ¿Manera de recaudar fondos para un gasto constante y cuantioso? Pues muy sencillo. El comercio tiene que recargar en un tanto por ciento casi todos los artículos, destinando estos fondos al Auxilio Social, con un recibo que lleva el comprador para impedir ocultaciones. El hecho es que nuestros niños están atendidos y que la mendicidad callejera es mucho menor que antes de la guerra.

c) Acerca del amor al arte en el campo nacionalista frente al espíritu de destrucción de los rojos, es menester que los extranjeros reaccionéis, abriendo los ojos ante la realidad y desestimando las consejas que por ahí fuera hicieron circular los propagandistas del Frente Popular.

He leído una Memoria del Director de Bellas Artes del sector rojo, magníficamente presentada, en la cual trata de hacerse ver que la preocupación de conservar nuestras joyas de arte llega entre ellos a los mayores extremos. (Lo propio afirman en el folleto de contestación a un artículo de D. Miguel Artigas.)

Si no lo hubiera yo leído entre los monumentos de Toledo, de cuya conservación también nos habla el autor, y no hubiera visto en dicha población joyas como la preciosísima Custodia de Arfe retorcidas y deshechas, cuadros como los de Santa Cruz acuchillados, artesonados como los de San Juan de la Penitencia entregados al fuego, Iglesias de gran mérito despojadas de sus artísticos tesoros, estatuas como las de los Concepcionistas mutiladas, hubiera llegado a creer que los rojos, a pesar de su odio religioso y de las matanzas de los sacerdotes, conservaban respeto a los valores puramente humanísticos del arte nacional, barómetro del genio creador, aun suponiéndole a servicio de una dogmática equivocada y mandada retirar, según ellos.

Nada de eso ocurrió, a pesar de la adormidera de esas Memorias publicadas en francés para cazar alondras extranjeras. Por nuestros Museos, por nuestras Bibliotecas, por nuestros Monasterios e Iglesias, por las casas de nuestros nobles y de nuestros coleccionistas pasó una horda ignorante, inconsciente, ansiosa de pillaje y destrucción, que dislocó, cuando no aniquiló o robó, nuestras joyas y hasta las sacó en gran número de esta España que las había creado y conservado con amor de Madre.

¿Quién ama esas joyas, señores? El que las ha creado, el que las ha

conservado años y siglos, el que prefiere se las roben antes que verlas destrozadas. Las aman los amantes de la tradición.

El juicio de Salomón se manifestó por el amor entrañable de la madre al fruto de sus entrañas. No en las palabras, sino en las obras.

Es muy fácil publicar un libro con muchos gráficos, en el que recojan las andanzas de media docena de personas para poner en salvo unos cuadros, olvidando los destrozados por millares. Es también muy sencillo señalar los lugares de un Museo donde hayan caído bombas u obuses, ya por una equivocación ya por haberlos convertido en objetivo militar.

No os dejéis ilusionar por tan fáciles y tan pueriles argumentos. Visidad las poblaciones en que no hayan dominado los rojos y ved cómo nada falta de su tesoro artístico. Nada, nada, nada.

Recorred, en cambio, las ciudades y pueblos donde dominaron los rojos y observaréis que en la mayor parte de ellas el arte desapareció. No hubieran destrozado más en esa parte Atila o Gen Gis Kan.

Por formar parte de una Comisión para la conservación del arte, en vanguardia tuve necesidad de visitar muchos pueblos de la provincia de Toledo: Relves, Gerindote, Escalonilla, Puebla de Montalbán, Torrijos, Talavera, Yuncos, Alameda, Fuensalida, Mocejón, Illescas, Añover de Tajo. Necesitaríamos horas para enumerar, sin describir, los destrozos llevados a cabo. Sólo en este último lugar nos hablaban de noventa imágenes destrozadas.

Yo ruego a los señores extranjeros que me escuchan hoy y mañana me lean, que sean serenos que den fe a sus propios ojos, o a las engañosas campañas del Frente Popular español. En la Provincia de Santander no encontraréis tantos destrozos como en Toledo; pero os sobrarán comprobantes.

Por lo pronto nosotros, los dominicos, que tenemos en ella el Santuario de Montesclaros, nos hemos encontrado con que se salvó sólo la imagen de la Patrona, porque la habían enterrado los religiosos. Lo demás, los conservadores de arte del Frente Popular nos dirán dónde está.

De religiosas sólo teníamos en esta provincia los Dominicos el convento de Santillana. Ya veréis el día que vayáis a visitar dicha población cómo en el Monasterio Dominicano no quedaron ni clavos en pared. Salvaron las paredes y gracias.

d) *La Religión y la Moral.*

No se concibe esta fobia contra el arte, que en los pueblos era la expresión y la flor de la artesanía popular, el timbre de capacidad de sus mayores, sin un envenenamiento de orden moral y religioso. El arte era

en España esencialmente religioso, y la religiosidad tenía el veto del marxismo imperante. De ahí el que con la aniquilación y asesinato de los ministros del culto se buscara disipar los objetos que al culto habían pertenecido de algún modo. Sacrificaban los valores humanos por que no quedara ni el recuerdo de los divinos.

En el interior de las poblaciones, en el despliegue de la vida ordinaria se quiso más, algo más que la aniquilación de la vida religiosa, que predicaba siempre una moral austera y fastidiosa; se quiso entronizar la proscripción, el odio, el escarnio de sus dogmaspreciados.

La bandera de los rojos en su trato normal, la consigna, por decirlo así, el sello, y hasta el bordón de sus conversaciones, es la blasfemia; consigna y práctica iniciadas con carácter general bastante antes del levantamiento de Julio del año 36. Machacar, triturar, pulverizar el espíritu religioso es un programa práctico, a lo menos, de la España roja. Los evadidos no acaban nunca de contar la repugnancia y angustia que los producía semejante espectáculo, alarde de grosería y mala crianza más que de impiedad, puesto que muchos ni siquiera lo sienten; sólo barbotan impiedades por cobardía o por depravada costumbre.

Los asesinatos de estos dos años tuvieron su pórtico en los insultos, provocaciones y atropellos de las semanas anteriores.

Siempre es expuesto el generalizar. Desde luego os aseguro que en la Basílica de Atocha, donde yo vivía, era raro el salir de casa sin escuchar blasfemias y aun insultos; tanto que me creí en el deber de escribir al señor Obispo de Madrid, proponiéndole la conveniencia de cambiar el traje eclesiástico en aquellas barriadas. Y efectivamente, nuestros vecinos los sacerdotes del Puente Vallecas solían presentarse vestidos de seglares. Yo tenía que recordar con frecuencia mi visita a Amsterdam hacía más de veinte años, en la cual los judíos con quienes me cruzaba en la calle me dirigían constantes improperios. Verdad es que en aquella ciudad no se estilaba el traje clerical que yo llevaba.

Nos encontramos ya en el punto crucial de nuestra Conferencia: El estado de persecución en que estábamos los católicos, de provocación y de insulto a lo que más amamos, provocó la defensa, la reacción, la lucha del 17 de Julio en una gran parte de la masa insurrecta, calificada de rebelde y facciosa.

Ese gran sector se lanzó a la rebeldía para defender el reinado de Dios sobre nosotros. Proscripta la religión *de facto* en la persecución de sus ministros y en el ludibrio de sus misterios, descuartizaba la Patria con estatutos separatistas y amenazaba la familia con el divorcio vincular, el

malthusianismo y las costumbres disolutas y groseras; y fomentado todo eso por un gobierno tiránico en su origen y en sus procedimientos, la rebeldía era el único camino para la tranquilidad y hasta para la existencia misma decorosa.

No pretendo daros lecciones sobre la justicia y legitimidad de la guerra en que estamos metidos. Lo único que sostengo es que el levantamiento se ajusta a los cánones establecidos por nuestro gran internacionalista Francisco de Vitoria.

Generalmente se le trae a cuento como defensor de la paz, de la que fué adalid firmísimo, y no para la guerra, que quiso dulcificar, condicionando sus expansiones peligrosas. Es, ciertamente, un heraldo de paz en cuanto escribe.

No obstante, es manifiesto que establece como tesis que en ocasiones, aun entre cristianos, *la guerra es recurso legítimo y no siempre está fuera de la ley*, como estableció en nuestros días el ilusorio pacto Kellogg-Briand, que tiene que empezar por prescindir del modo de ser de nuestra vidriosa y miserable humanidad.

Vitoria la escruta rigurosamente, y echando en cara a Lutero que declara siempre ilegítima la guerra entre cristianos, cuando él pertenece al pueblo alemán, nacido, dice, para guerrear y que hace poco caso, en esta parte, de sus prédicas (*De Jure Belli Introd.*).

La séptima razón que alega nuestro teólogo en favor de la licitud de la guerra justa, está como redactada para justificar nuestro levantamiento.

“Se prueba también esta licitud por lo que exige el fin y el bien de todo el orbe, porque de ninguna manera podría permanecer feliz el hombre; es más, llegaría al estado más lamentable, si los tiranos, los ladrones, los raptos pudiesen impunemente hacer injurias y oprimir a los buenos e inocentes, y no fuese lícito a estos últimos repeler sus agresiones y escarmentarlos”. Un poco más adelante agrega (núm. 10): “La tranquilidad y la paz se encuentran entre los bienes humanos de tal modo que sin ellas ni aun los más grandes bienes pueden provocar la felicidad. De donde se sigue que si los enemigos turban la tranquilidad de la República, es lícito tomar venganza de ellos por los medios convenientes... Es lícito hacer todas estas cosas contra los enemigos interiores, esto es, contra los malos ciudadanos. Luego también contra los enemigos extraños”.

Con esta palmatoria vitoriana en la mano, echemos una ojeada rápida sobre la catadura de la segunda República: incendiaria, al mes de establecerse; tiránica, al cambiar a capricho las autoridades municipales

legítimamente constituidas; impía y anticristiana en su legislación; violenta y hasta impúdica en amañar las elecciones de Febrero de 1936, apuntándose mayoría de diputados con muchos menos votos; y, por fin, abriendo con las elecciones una época de terror y de exterminio, de incendios, de robos y de asesinatos, que culminaron en el de Calvo Sotelo, y se advertirá que la tiranía económica, civil y religiosa era enteramente insoportable, y estaba pidiendo una respuesta, que sólo con las armas podría darse. Había que repeler, en frase de Vitoria, aquellas *agresiones*; había que salir de aquella *tiránica* opresión, *tiránica* en su *origen* y en su *ejercicio*; había que buscar la felicidad que, sin Dios, no se encuentra; la tranquilidad y la paz turbadas sistemáticamente por los mismos que detentaban el poder, y, en lugar de consagrarse a labrar nuestra felicidad, se dedicaban a excitar nuestros odios.

Si la defensa armada no hubiera sido legítima en Julio de 1936, no se ve cuándo lo podrá ser. Porque, ¿cuándo se han visto comprometidos tantos intereses morales y hasta materiales?

Muchos extranjeros, concediéndonos el derecho a la insurrección, la tienen por equivocada, por pensar que los perjuicios de la guerra son mayores que los beneficios que reporta. Es razonamiento del mismo Vitoria.

A esta objeción, tan fuerte en una guerra tan cruel y tan larga, hay que responder alzada la visera, con la vista puesta en el Cielo, donde han ido a parar nuestros muertos, que ciertamente valen más que cuantas cosas materiales podamos ganar con la guerra. Pero nuestra guerra no se ordena a adquisiciones de orden material, sino de orden moral: Nuestra fe estaba proscripta y desterrada; al fin de una pendiente que a eso lleva. Nuestro espíritu se envilecía pasando sin protesta sangrienta por tantas humillaciones e injusticias. Recuerdo que el buenísimo de Maeztu se acusaba en público de no haber perecido entre las brasas de los incendios de Mayo del 31. No es la existencia, que pronto ha de fallar, lo que más vale, sino la nobleza del vivir que se lleva. Murieron Garcilaso de la Vega y Don Juan de Austria en edad moza y coronados de pámpanos gloriosos, como los más valerosos y veteranos capitanes. Fallecieron Catalina de Sena, Rosa de Lima, Luis Gonzaga, Juan Ber-manchs, Justo y Pastor, tiernos en años y heroicos ya en virtudes... Preferíamos luchar, aun perdiendo la guerra, que ganando estamos; preferíamos morir con honor a vivir con vilipendio, sin religión, sin Patria, sin hogar, pues a última hora, el marxismo que se nos inyectaba de esos tres ingredientes estaba saturado.

¡La vida, la riqueza, la comodidad! Si ni eso nos quedaba en la rampa en que nos habían puesto... Los miles de sacerdotes asesinados, condenados estaban a morir, y en la misma proporción habían sucumbido en la revolución asturiana del 34, revolución hecha porque habían subido al Poder tres Ministros de las derechas, de esas derechas que, por lo visto, debían quedar en clase de ilotas, zudras y cenicientas. ¡Que perdemos en la lucha dos millones de hombres! Triste realidad; pero más estábamos llamados a perder con el malthusianismo, sin acudir a otros renglones.

La hacienda en el plan, ya instaurado, de aposentamientos arbitrarios y de repartos sin indemnización, era un peligro para la vida y un censo muchas veces para el poseedor. Los Dominicos no teníamos más hacienda importante que la de Rambroca, y esta buena posesión, con la que antiguamente se sostenía el Noviciado de Ocaña, costaba estos años algunos miles de pesetas. Tanto que, puesta en venta, no tenía compradores a ningún precio.

Las comodidades, estando las vidas tan en peligro y las haciendas tan por los suelos, comprenderéis que no ofrecían porvenir halagüeño. Perdiendo tantísimo en la guerra, poco hemos perdido que no estuviera condenado a muerte.

¿Y qué hemos ganado con la guerra? Hemos ganado a Dios, supremo dispensador de todas las mercedes, principio y fin de todas las cosas. Por El nos parece poco ofrendar nuestros bienes y hasta nuestras vidas. Devolver a Dios lo que de El hemos recibido es suprema ganancia. Fuimos a la guerra, continuando la hispánica tradición, como a una cruzada, ansiosos de rescatar valores sobrenaturales. Poco más o menos, como fueron a las de Tierra Santa Godofredo de Bullón y sus mesnadas, San Luis y sus huestes, o si queréis mejor, por tratarse de una guerra civil y religiosa, como fué el Conde Simón de Monfort a la guerra de los Albigenses. Y como fuimos nosotros a las Navas, al Salado, a Lepanto, a las Alpujarras.

En la España liberada ya no se blasfema; en nuestros frentes de batalla se reza el Rosario; en nuestras Escuelas preside el Crucifijo.

Fuimos también a salvar la unidad de la Patria, comprometida en estatutos separatistas. Hoy está esa idea tan enquistada en el cerebro de nuestra juventud, que es como un mandamiento de nuestro decálogo españolista. Hemos salvado a la Patria *una*. Mucho nos había de costar valiendo tanto. *Dulce es morir por la Patria*, decían ya los antiguos romanos.

Nuestra familia, nuestras tradiciones, nuestras costumbres honestas y a la antigua naufragaban en ese torbellino de divorcios vinculares, de promiscuaciones sacrílegas, de vida ligera y desnatada de idealidad heroica. Por recobrar ese tesoro familiar, sin el cual la vida no merece vivirse, fuimos a la lucha sangrienta. ¿Os parece caro el rescate de nuestros vínculos familiares, tan antiguos y tan gloriosos, al precio de una vida pasajera de suyo? Cambiamos la existencia efímera por las esencias duraderas.

Otra lacra teníamos encima, ya vieja; herencia miserable del liberalismo económico, que era el odio entre la clase patronal y la obrera. La compenetración de todos en la lucha, la conciencia de la responsabilidad de la riqueza, la convicción de que ésta se ordena esencialmente a atender las necesidades sociales, la eliminación de los parados, y el establecimiento del subsidio o salario familiar han deshecho esa preocupación venenosa. Hoy no hay odio de clases, y aun podemos decir que las clases de ayer se nobilizaron en simples jerarquías, atentas a una división del trabajo bien ordenada, cualquiera que sea la procedencia y condición del ciudadano.

También por deshacer esa posición rencorosa, germen de odios y crímenes constantes, merece la pena que se juegue la vida y que se derrame la sangre.

Ahora vamos a ver si el modo de llevar la guerra entre nosotros está conforme a las enseñanzas de Francisco de Vitoria y se parece algo a esas caricaturas que corren por el extranjero, afirmando que nosotros nos parecemos a los rojos en el trato que otorgamos a los que están bajo nuestra férula.

¡Dios mío! ¿Qué más quisiéramos nosotros que los deudos que tenemos en Madrid, por ejemplo, se encontrasen, no como las familias rojas de nuestra zona, sino como los presos, como los cogidos en lucha, como los retirados a los campos de concentración? Lo que está dispuesto lo podéis conocer por las órdenes del Generalísimo y por las proclamas arrojadas a las poblaciones antes de la entrega: se les da de comer siempre a sus horas, y no como ocurría con los nuestros, que se pasaban días sin comer nada, y siempre poco y a deshoras y en malas condiciones. En Toledo hasta he oído murmurar del trato regalado que se da a los presos.

Se les corre un diario en metálico, en cambio de lo que se robaba a los nuestros, a los que no se les dejaba un céntimo; se les hace trabajar sin castigos, olvidando que los nuestros fueron y son sometidos a

trabajos forzados con el látigo. El sistema de humillarlos, vejarnos, insultarlos, fingir que se les va fusilar, tan socorrido entre los rojos que apenas hay *pasado* que no lo tuviera que soportar, es hasta inconcebible entre nosotros. Por eso los nuestros ansiaban salir de sus prisiones, y entre los rojos de las nuestras es general preferirlas a ser absueltos, porque así no tienen que ir al frente a exponer su vida. La tienen allí bien segura, si por algún crimen común no son condenados por los correspondientes Tribunales. Segura la vida, seguro y suficiente el alimento. De la suficiencia me certificaron a mí los presos.

Los cánones del P. Vitoria de que “a los niños, a las mujeres, a los eclesiásticos, a los labradores, a la gente puramente civil y ajena a la máquina bélica”, no se les molesta, en nosotros se cumplen de tal forma, que lo mismo da que se trate de familias rojas que de familias blancas. Los registros y detenciones que han tenido en trance de agonía a nuestros familiares y amigos madrileños; los despojos, las amenazas son enteramente desconocidos entre nosotros. Los niños necesitados, de rojos y de blancos, comen a la misma mesa y son tratados del mismo modo. Visitad los comedores de Auxilio Social y os convenceréis.

En otro punto bien claramente resuelto por el P. Vitoria siguieron caminos opuestos diametralmente estos meses pasados los blancos y los rojos: en las represalias.

Estamos en Santander, donde tuvieron lugar algunas bien sonadas. Cuando nuestros cañones tronaban sobre el cinturón de hierro de Bilbao o nuestros valientes aviadores se abatían sobre los objetivos militares de algún puerto, los rojos santanderinos, en lugar de ir a luchar con ellos, se cebaban en los inermes caballeros que tenían en los barcos, asesinándoles por docenas. Lo mismo había ocurrido en Bilbao con respecto a San Sebastián y poco más o menos en todas partes. Al momento de la muerte precedían frecuentemente simulacros de ejecución, que no se realizaban, pero que tenían a los desventurados con la muerte tragada. Otras veces los hacían trabajar en la línea de combate, construyendo parapetos para los rojos frente a las ametralladoras de los blancos o haciéndoles servir de parapeto y blanco de combate.

A veces las detenciones y revanchas tomaban otras formas. A nuestros religiosos de Caldas de Besaya (Santander) los tuvieron muy quietos hasta fines de Diciembre, prometiéndoles la vida mientras los despojaban poco a poco, amenazándoles con fusilar a todos si uno solo de ellos se llegase a fugar. Así la piedad de los más jóvenes para con los ancianos los mantuvo a todos como en rehenes hasta que en Diciembre

los trajeron a todos a Santander (dejando sólo un lego con los colegiales) y los condujeron a un barco. Como en él no cabían por estar lleno, los ejecutaron en el Faro.

Este sistema de amenazar con represalias a los que quedaban, si alguno llegaba a huir, mantuvo en el campo rojo a muchos, aun oficiales del Ejército, que prefirieron quedar en rehenes a jugarse la vida de los suyos.

¿Qué se necesitaba entre los rojos para ser considerado como rehenes o carne de cañón? Pues sencillamente haber pertenecido a las derechas, a algún partido político opuesto, no haber votado a las izquierdas en las últimas elecciones, estar en la lista de cualquier Cofradía, ser de familia religiosa. Con esto había bastante para el registro, para el expolio y para la detención y cautiverio. La represalia venía después por circunstancias mil, sin tener para nada en cuenta la inocencia del detenido. Eso era accidental.

En nuestro campo jamás se ha matado a uno por las faltas de otro, ni siquiera por los crímenes, cuanto menos porque hayan dejado a su familia a merced nuestra. Por ahí andaba—la he visto en Valladolid—la del general Asensio, el rojo defensor de Málaga. ¿Quién se metió con ella? Digo, sí se metieron, manteniéndola y tratándola como si fuera de uno de nuestros difuntos generales.

¿A quién puede pasarle por la cabeza que porque los rojos tomasen Brunete, Belchite o Teruel, nosotros no digo que matásemos, sino que molestásemos a ninguna familia de rojos?

Las doctrinas del P. Vitoria se aplican en esta parte del respeto a los inocentes, bien al pie de la letra. En su tratado *De Jure Belli* (números 35, 36, 37, 43 y 48) insiste reclamando el respeto a los inocentes, aun a los rehenes voluntarios que ofrecieron su vida en el caso de incumplimiento de tratados. Leamos algunos textos:

“La injuria no procede de los inocentes. Luego no es lícito usar de la guerra contra ellos... No es lícito matar a los inocentes por los delitos de los malos. Luego también lo es castigar a los que viven entre enemigos por la injuria cometida por otros... Ciertamente es que los inocentes pueden defenderse contra cualquiera que intente darles muerte... De lo cual se sigue que ni aun en la guerra contra los turcos es lícito matar a los niños. Así como tampoco a las mujeres, que en lo que toca a la guerra se presume que son inocentes, a menos de que constara la culpabilidad de alguna. Lo mismo se debe decir de los labradores, inofensivos entre cristianos, como también de la gente togada y pacífica, pues todos

se presumen inocentes, mientras no conste lo contrario. Por esta misma razón tampoco se puede matar a los peregrinos y huéspedes que por acaso están entre los enemigos, pues también se reputan inocentes, ya que en realidad no son enemigos. Asimismo a los clérigos, porque también se tienen por inocentes en la guerra, a no ser que conste lo contrario, como cuando toman parte en ella... No hay derecho para usar de la guerra contra los inocentes si se puede reparar la injuria de otro modo... Si los rehenes son inocentes, no se les puede dar muerte... Conviene tener en cuenta la injuria por los culpables inferida, los perjuicios causados y todos los demás delitos, y de esta consideración proceder a la reparación y al escarmiento, evitando toda atrocidad e inhumanidad... La mayor parte de los soldados... son inocentes por entrambas partes. Por lo cual, cuando han sido ya vencidos los unos, no queda peligro por su parte, y creo que no se puede dar muerte *ni a uno* siquiera de ellos, si se presume que han ido a la guerra de buena fe”.

Ni los niños, ni las mujeres de los rojos, ni los rojos mismos, por el hecho de haberlo sido, han sido expoliados, ni detenidos, ni menos fusilados entre nosotros. Y no hablemos de martirios, porque esos no se propinan entre nosotros ni a los mayores criminales, a pesar de que esa conducta nuestra nos coloca en posición de inferioridad, pues nunca ellos nos temerán como nosotros a ellos, que sabemos se complacen en la tortura.

Tal es, señores, la doble faceta de esta España en que estáis. De la España y de la anti-España, como decimos nosotros, que hemos llegado a ver considerado como un delito el decir ¡*Viva España!* y hemos estado oyendo el ¡*Viva Rusia!* meses y años a los que nos han querido descristianizar, desespañolizar, y finalmente trataron y tratan a los nuestros, a los blancos, con inhumanidad, con esa dureza que Vitoria afirma no debe soportarse.

Para terminar, y por mi cuenta sólo, una queja y una acción de gracias a las naciones extranjeras.

La queja es para todas, sin distinguir aquí las que desde el principio se pusieron a nuestro lado de las que nos fueron hostiles.

Yo creo que la Historia pedirá cuenta a todas por no haber organizado una enérgica intervención, no para que triunfaran éstos o los otros, los rojos o los blancos, sino para que no se asesinara a las personas inocentes, entre los que se han contado miembros de muchas nacionalidades. Franceses perecieron bastantes religiosos, aun en esta provincia de Santander, y otros padecieron en las cárceles privaciones sin cuen-

to, como un amigo mío que, al salvarse, me lo contó en Biarritz.

México, que oficialmente, al menos, estaba, como Francia, en favor del Frente Popular, también tuvo sus bajas. Yo tengo que recordar aquí a un joven distinguido que vivía en mi misma casa de Madrid y estaba a mis órdenes, y figuraba en la Embajada y en la Universidad como estudiante que era de la Universidad de Madrid. Estudiante de grandes esperanzas, que acababa de publicar un precioso Enquiridión sobre *La Familia* y estaba preparando otro sobre *La Guerra*. De nada le valió todo ante el crimen de ser religioso.

Si unas cuantas naciones, al ver el sesgo de criminalidad desbordada que llevaba el movimiento entre los rojos, hubieran formado piña diplomática y reclamado Tribunales para que se juzgase a todos los que eran perseguidos sólo por sus creencias o por el ansia de apoderarse de sus bienes o por pertenecer a familias marcadamente derechistas, se hubieran librado de la muerte millares de personas inocentes y buenas.

Se comprende que una intervención armada, tierra adentro, ofreciera grandes dificultades. No así una presión puramente moral, con vistas a una caución investigadora que no implicaba dominio ni mediación opresora.

Donde hubiera sido fácil apoyar el derecho de tantos inocentes era en los puertos, pues muchos presos estaban en barcos, y en ellos fueron asesinados. Al lado de los barcos de prisioneros de Bilbao, Santander, Gijón, Barcelona, Valencia, Alicante, Cartagena y Málaga amarraban cruceros de diversas nacionalidades, que ante aquellas violaciones del Derecho de gentes esperábamos muchos tuvieran un arranque, exigiendo garantías para tantos inocentes, españoles, como las exigieron para los miembros de sus naciones respectivas. Por motivos menos ideales ha habido intervención en otras ocasiones. Entre los títulos justos para la guerra pone el P. Vitoria la evitación de estas matanzas. Es el título quinto. Yo recordaba siempre la humana intervención del Almirante francés en la guerra del Pacífico entre Chile y Perú. Gracias a ella no fué tomada Lima por asalto.

Esta es mi queja. Hubiera sido un título de gloria para las naciones la salvación de tanta gente ilustre, no tildada del menor crimen y condenada a sufrir suplicios, conforme el humor de los horribles cancerberos que dispusieron de su vida y chuparon su sangre.

Si os recuerdo esta conducta, que por lo menos me parece de lamentable incomprensión, tan opuesta a los cánones Vitorianos, no es por

afán de crítica, ni siquiera para desahogar mi atribulado corazón, sino porque entiendo que aún es tiempo de evitar crímenes que contra los inocentes se siguen cometiendo en el campo rojo.

Vaya ahora de final la nota de agradecimiento. En muchas Embajadas y Legaciones—casi en todas—se recibieron centenares de refugiados, que de otra forma hubieran quedado destinados al suplicio, sin forma de proceso. Fueron las Embajadas, Legaciones y Consulados de hoy como los templos de antaño, refugio y paladión de los condenados a morir, sin otro motivo que el de ser personas de derechas. Cuando estábamos pensando que todos los cánones internacionales fallaban ante una lucha de esta naturaleza, que todo ese papel escrito por los generosos internacionalistas de los últimos tiempos se convertía en pavesas del horno marxista, vimos a los diplomáticos de Madrid recoger miles y miles de personas y aceptarlas como suyas y salvarlas de tantas agonías y de la misma muerte. ¡Página gloriosa de piedad! escrita por los representantes de las naciones, persuadidos de su papel de mediadores independientes.

Por algo el P. Vitoria, no en sus *Relecciones de Indis*, ni en la *De Jure Belli*, sino en la más fundamental y básica *De Jure Civili*, escribió estas palabras, que señalan uno de los pilares del Derecho de Gentes: “El orbe todo que, en cierta manera, forma una República, tiene poder de dar leyes justas y a todos convenientes, como son las del *Derecho de Gentes*. De donde se desprende que pecan mortalmente los que violan los derechos de gentes, ya en paz, ya en guerra, en los asuntos graves, como son cuantos se refieren a la intangibilidad de los Legados. Y ninguna nación puede creerse menos obligada al derecho de gentes, porque está dado con la autoridad de todo el orbe”.

Esa autoridad recogida por Embajadas, Legaciones y Consulados ha abierto su manto protector sobre la inocencia y librado miles de víctimas, cumpliendo unos destinos nobilísimos que aspira a realizar y no lo logra la Sociedad de Naciones.

Yo saludo, en nombre de España, a ese poder noblemente internacional que defiende los fueros del Derecho de Gentes, cuando éste es conculcado y estorba el derramamiento de sangre inocente.

Y ahora, por vía de conclusión, contestemos a un argumento que se esgrime contra nosotros con la duración de esta guerra agotadora de las energías nacionales. La guerra es destructora siempre, y la guerra civil suele ser agotadora, si dura mucho tiempo. Ya va durando mucho la que tenemos, mucho más de lo que sospechábamos. Eso es verdad.

Pero por ahí se dice entre los rojos, que nosotros no queremos suspenderla ni con un armisticio hasta no lograr el exterminio de los contrarios. Y eso ya es falso y enteramente calumnioso. Nosotros deseamos y pedimos y procuramos la paz, y a ella vamos a través de la guerra, dispuestos a un arreglo, que no implique la impunidad del crimen, ni el desate de la inmoralidad, ni componendas en eso de comprometer la restauración de la España tradicional, una, grande y libre.

No buscamos el exterminio, sino el cambio de nuestros enemigos. Esperábamos que ellos, perdiendo siempre batallas y provincias, al ver que no pueden avituallar las que les quedan, las entregarían antes que dejarlas morir de miseria. No les importa eso, y así se prolonga la guerra más de lo calculado. No creo que esa inhumanidad de ellos sea culpa nuestra. El que no puede avituallar una plaza de gente civil, la debe de entregar. Nosotros creemos tener en la zona roja más partidarios que los rojos. Los amamos como a nuestra propia sangre, lamentamos su indefensión, compartimos sus penas, deseamos ardientemente su liberación y por ella llegaríamos a las más amplias concesiones, salvando nuestros ideales, que son los mismos por que murieron nuestros mártires.

Conste, pues, una vez más, que la duración de la guerra no obedece a que nosotros no queramos la paz sin el exterminio de los rojos, sino a que éstos son capaces de ver toda la población civil sucumbir de hambre y de miseria por salvar de su responsabilidad a unos miles de reos de crímenes comunes. Sólo esos criminales son nuestros enemigos.

Lo que hizo el heroico Capitán Cortés en Santa María de la Cabeza, aun presumiendo, como sucedió, que no se guardarán los respetos elementales a los vencidos, no quieren efectuarlo los rojos, aun teniendo por cierto que a ellos se les guardarían todas las consideraciones, como se hace con las brigadas de rojos que caen en nuestras manos.

En el frente de Toledo, donde yo moro, he preguntado varias veces a los soldados qué hacen con los prisioneros de guerra. La respuesta es siempre ésta: "los extranjeros que vienen a matarnos, tienen a veces su castigo en el frente. Los españoles van todos atendidos a los campos de concentración. Si están heridos los curamos como a los nuestros". Creo que el P. Vitoria también en esto nos encontraría coincidentes.

FR. LUIS GETINO, O. P.

La gracia y el mérito de María en su cooperación a la obra de nuestra salud

III

LA OBRA SATISFACTORIA DE MARIA

La satisfacción, especies y divisiones.

¿Se extiende la gracia de la Sma. Virgen a la satisfacción *condigna* por el hombre? He aquí una cuestión mucho más difícil que la anterior (58). Como en todas, conviene proceder en ésta, precisando antes bien los términos de ella. El concepto de satisfacción nos lo da con toda exactitud Sto. Tomás en los términos siguientes: "*Illatae injuriae recompensatio secundum justitiae aequalitatem*" (59).

La satisfacción presupone la ofensa hecha a Dios por nuestras malas acciones (60). Esta ofensa proviene de la desigualdad o falta del orden debido en ellas respecto del fin último, la cual trata de reparar la satisfacción con actos aflictivos en el individuo, o el ejercicio de obras penosas (61). Por tanto, la satisfacción es acto de la justicia vindicativa, o de la virtud de la penitencia en cuanto ésta es una especie de aquélla (62). Su distinción del mérito está, en primer lugar, en que éste no presupone la ofensa y es acto de la justicia distributiva, teniendo por objeto, además, el bien de la persona que merece, mientras que la satis-

(58) Cfr. CIENCIA TOMISTA, ns. 170-72.

(59) Suppl. q. 12 a. 3.

(60) "...satisfactio *inaequalitatem actionum praesupponit*, quae quidem offensam constituit: et ideo habet respectum *ad offensam praecedentem*". Ibid. a. 7.

(61) Suppl. q. 15 a. 1.

(62) "...nulla pars justitiae respicit offensam praecedentem, nisi justitia vindicativa; similiter et poenitentia, quae aequalitatem in faciente importat, quia ipsemet poenitens poenam tenet, ut sic quodammodo poenitentia *vindicativae justitiae species sit*: et per hoc constat, quod satisfactio, quae aequalitatem respectu offensae praecedentis in faciente importat, opus justitiae est, quantum ad illam partem, quae *poenitentia dicitur*". Ibid. q. 12 a. 2,

facción se ordena a la reparación de la injuria en la persona ofendida.

Ambos coinciden en el concepto de igualdad, la cual siendo análoga en los dos, se diferencia notablemente en los mismos, pues el uno dice igualdad entre la acción meritoria y el premio, y la otra entre la reparación y la ofensa. De aquí que entre la satisfacción y el mérito, siendo diferentes en sus conceptos formales, exista una analogía muy grande, la cual expresa así Durando: "*sicut meritum est propter acquirendum praemium, ut praemium ipsum fiat debitum merenti, sic satisfactio pro peccato ordinatur ad tollendum vel solvendum debitum quod quis incurrit ex peccato... ita quod ille qui injuste alium offendit, si cum displicentia injuriae offerat talem satisfactionem justus est, et offensus ab eo prius, si talem satisfactionem non recipiat, nec offensam remittat, injustus est*" (63).

La satisfacción, en cuanto repara la injusta desigualdad de nuestras acciones y la ofensa hecha a Dios por ellas, tiende como fin al restablecimiento de la perfecta amistad con El, la cual consiste en la caridad. Luego la satisfacción *formaliter* o *elicitivae* es acto de la justicia vindictiva, *imperative* o *finaliter* de la misma caridad (64).

La caridad es el principio formal de la satisfacción. Santo Tomás anuncia este principio repetidamente (65). Y la razón es muy sencilla. Lo que hace que nuestras obras sean aceptables a los ojos del Señor, y, por tanto, lo que les da verdadero valor meritorio y satisfactorio, es la gracia que nos hace amigos suyos. La mayor o menor dignidad de la persona que satisface, en tanto contribuye al valor satisfactorio de las obras, en cuanto procede de la misma gracia, ya sea ésta creada o increada.

De la misma manera que el mérito, la satisfacción tiene también cuatro términos: a) el que satisface; b) la persona a quien satisface; c) la obra satisfactoria; d) y la ofensa que se trata de reparar. Entre estos cuatro términos se establecen dos relaciones. Una de la persona que satisface a aquella otra a quien la satisfacción se dirige, y la segunda en-

(63) In III. Sent. d. 20 q. 2.

(64) "...sicut injuria illata immediate ad inaequalitatem justitiae pertinebat, et per consequens ad inaequalitatem amicitiae oppositam, ita et satisfactio directe ad aequalitatem justitiae perducit, et ad aequalitatem amicitiae ex consequenti; et quia actus aliquis *elicitivae* ab illo habitu procedit, ad cuius finem *immediate* ordinatur, *imperative* autem ab illo, ad cuius finem *ultimo* tendit: ideo satisfactio *elicitivae* est a justitia, sed *imperative* a caritate". Suppl. q. 12 a. 2 ad 1m. Cfr. III. P. q. 85 a. 2 ad 1m.

(65) Cfr. III. P. q. 85 a. 5; Suppl. q. 13 a. 2; q. 14 aa. 2, 3, 4 et passim.

tre la obra satisfactoria y la ofensa. Como la satisfacción dice igualdad, según lo indica su propio nombre, siempre que entre los términos de estas dos relaciones exista igualdad perfecta, tenemos entonces lo que se llama una satisfacción *ex toto rigore justitiae*. Esta solamente la puede prestar el Hombre-Dios, por la sencilla razón de que sólo El satisface *ex propriis*. En cambio, si entre los términos de la relación primera no existe igualdad perfecta—como necesariamente tiene que suceder en nuestras satisfacciones, las cuales se realizan en virtud de la gracia dada por el mismo Dios—, aun cuando la igualdad exista entre los de la segunda, reciben los nombres de satisfacción *condigna* “*ex condignitate*”, “*ex divina acceptatione*”, “*ex divina misericordia*”, “*imperfecta*”, o “*secundum proportionem*”. Porque en ese caso, entre el valor de la satisfacción y la gravedad de la ofensa existiría igualdad de dignidad; porque el valor satisfactorio de nuestras acciones no es nuestro, sino dado y aceptado en cuanto tal por Dios; porque la gracia, principio de la satisfacción, nos es comunicada por efecto de la divina misericordia; porque por razón de esta misma comunicación, entre nosotros y Dios no puede haber una igualdad perfecta, puesto que todo el valor de nuestros actos satisfactorios es suyo y no nuestro; porque, no obstante esto, nosotros al obrar así, movidos por la gracia, hacemos todo lo que está en nuestro poder para satisfacer por nuestros pecados, de donde viene a establecerse la siguiente proporción: “*sicut se habet hoc quod Deo esset debitum ad ipsum Deum, ita hoc quod ipse (homo) potest reddere ad eum. Et hoc est aequale aliquantiter, scilicet secundum proportionabilitatem, et non secundum quantitatem absolutam*” (66).

Por fin, si entre los términos de las dos relaciones no existe igualdad, la satisfacción se llama de *congruo simpliciter*. Es de advertir, sin embargo, que muchos autores antiguos, entre los que se cuentan Durando, Capréolo, etc., llaman a la satisfacción *condigna ex condignitate*, o bien a secas “*de congruo*” (Capréolo) (67), o ya “*de congruo vel de*

(66) IV Sent. d. 15 q. 1 a. 2.

(67) “...ista bene concludunt, quod nullus potest Deo satisfacere de condigno secundum aequalitatem emendae ad offensam, nec mereri de condigno stricte et proprie loquendo de merito condigni vitam aeternam, et hoc est concedendum, sed de congruo et secundum Dei acceptationem gratuitam potest homo mereri apud Deum, et satisfacere Deo de peccato commisso”. In III. Sent. d. 15 q. 1 a. 2.

Por donde fácilmente se ve que equipara la satisfacción por el pecado, por medio de la gracia de Jesucristo, al mérito de la vida eterna, el cual es *de condigno* sc. quid,

condigno secundum quid" (Durando) (68). A nadie debe desconcertar esta nomenclatura, como ha sucedido en más de un caso, pues sólo tratan de expresar su imperfección, contraponiéndola a la satisfacción *ex toto rigore iustitiae*, que es para ellos la satisfacción *simpliciter* y propiamente *condigna*. Así aparece claramente en todo el contexto y en las explicaciones que dan de la misma.

Síguese de lo dicho, que las divisiones de la satisfacción son en un todo análogas a las del mérito, lo cual nada puede tener de particular, puesto que estos conceptos son también análogos entre sí.

Las condiciones para la satisfacción, en general, pueden reducirse a las siguientes: a) la gracia (69); b) la libertad (70); c) el estado de viador (71); d) una obra penosa (72); e) que no sea debida *in singulari* (73);

(68) Después de dividir el mérito de condigno en "*stricte, proprie vel simpliciter*", y "*large sumptum*", o sea, en *ex toto rigore iustitiae* y *ex condignitate*, añade a continuación: "*consimiliter distinguendum est de satisfactione condigna, quia aliqua satisfactio potest esse sufficiens et condigna dupliciter. Uno modo secundum aequalitatem quantitatis ad culpam commisam... Alio modo dicitur aliqua satisfactio condigna secundum acceptionem illius cui fit et non simpliciter sicut prima*". Y refiriéndose a esta última, escribe: "*Propter quod respectu primae potest dici de congruo, et hoc modo potest (homo) satisfacere Deo de quocunque peccato*". Al final de la cuestión junta las dos denominaciones, para que no quepa lugar a duda, llamándola "*de congruo vel de condigno sc. quid*". In III. Sent. d. 20 q. 2.

(69) Cfr. III. P. q. 85 a. 5; Sent. d. 15 aa. 2 y 3.

(70) "*Homo qui ad imaginem Dei factus est, aliquid libertatis participat in quantum est dominus suorum actuum per liberum arbitrium, et ideo ex hoc quod per liberum arbitrium agit, Deo satisfacere potest, quia quamvis Dei sit prout a Deo est sibi concessum, libere tamen traditum est ut ejus dominus sit, quod servo non competit*". IV Sent. d. 15 q. 1 a. 2 ad 2m. "*Quamvis satisfacere in se sit debitum, tamen in quantum satisfaciens voluntarie hoc opus exequitur, rationem gratuiti accipit ex parte operantis*". Ibid. a. 1 q. 1 ad 1m.

(71) Por defecto del estado *perfecto* de viador, las penas que padecen las almas del Purgatorio no tienen razón de satisfacción, sino de *purgación*, de *expiación* o paga por el reato del pecado. "*Nec talis poena satisfactoria dicitur, cum non fuerit ex electione patientis; sed dicitur purgatoria, quia alio puniente, quasi purgabitur, dum quidquid inordinatum fuit in eo, ad debitum ordinem reducet*". III Cont. Gent. c. 158. "*Purgatio animae per poenas Purgatorii non est aliud quam expiatio reatus impediens a perceptione gloriae*". IV Sent. d. 45 q. 2 a. 2 q. 2 ad 3m. Cfr. ibid. a. 1 q. 2 ad 3m.; d. 21 q. 1 a. 3 q. 2.

(72) "*Ad hoc quod aliquod opus sit satisfactorium, oportet quod sit bonum, ut in honorem Dei sit, et poenale*". IV. Sent. d. 15 a. 4 q. 3.

(73) "*Quamvis homo totum suum posse Deo debeat, non tamen ab eo exigitur de necessitate, ut totum quod possit, faciat, quia hoc est ei impossibile secundum statum praesentis vitae, ut totum posse suum ad aliquid unum expendat, cum oporteat eum circa multa sollicitum esse: sed est quaedam mensura homini adhibita, quae ab eo requiritur, scilicet impletio mandatorum Dei, et super ea potest aliquid erogare ut satisfaciat*". Ibid. a. 2 ad 3m.

f) y la ordenación divina, sin la cual nuestras obras satisfactorias no serían aceptadas en calidad de tales por Dios, de la misma manera que hemos visto ya en el mérito (74).

Para la satisfacción *ex toto rigore justitiae* se requiere, además, que sea realizada por un supuesto divino, el cual sea causa *total principal* de ella, o lo que es lo mismo, que la verifique *ex propriis* y sin estar obligado a la misma por título de justicia.

Nuestro Señor Jesucristo, en su Pasión y Muerte, no sólo nos mereció a todos la gracia, sino que también nos reconcilió con la Divina Majestad, a quien todos habíamos ofendido gravemente, satisfaciendo por nuestros pecados, y haciendo viable de esta manera la concesión de aquélla. La Virgen María, en su cooperación con Cristo al misterio de nuestra redención, en cuanto Mediadora de los hombres, ¿satisfizo también por los pecados del género humano? ¿De qué manera? Los teólogos modernos, muy cautos en las concesiones de orden trascendental, convienen en atribuirle una satisfacción *de congruo*. Esta misma uniformidad se extiende también a negarle la *de condigno*. Tratándose de la satisfacción de condigno *ex toto rigore justitiae*, desde luego no puede haber la menor duda. Pero ¿sucede otro tanto con la satisfacción condigna *ex condignitate*? ¿No será posible atribuir ésta también a la Virgen Santísima, sin menoscabo de los principios fundamentales de la satisfacción, ni de las prerrogativas de Jesucristo? ¿No pasará, tal vez, en esta cuestión algo análogo a lo que ocurre con la del mérito de la gracia? He ahí el otro aspecto fundamental de la Mediación mariana, que nos falta por analizar en nuestro modesto estudio.

Para mayor claridad dividiremos esta cuestión, de la misma manera que la precedente del mérito, en dos partes. En la primera examinaremos la *posibilidad* de la satisfacción *condigna ex condignitate* por una pura creatura respecto del género humano. Y, en la segunda, trataremos la cuestión *de hecho* en la Virgen María.

A) POSIBILIDAD DE LA SATISFACCION CONDIGNA POR UNA PURA CREATURA

Los teólogos antiguos suelen tratar esta cuestión en sus comentarios ya al III. Sent. d. 1 y 20; ya al IV. Sent. d. 15; o bien a la III. P. q. 1 a. 2 ad 2m.; q. 46 aa. 2-4; q. 64 a. 4. Sus enseñanzas tienen aquí

(74) Cfr. I-II q. 114 a. 1.

gran interés para proceder con seguridad en toda esta cuestión de la Mediación mariana. Y huelga decir que han constituido nuestras fuentes principales de información. Por otra parte, la relación de la posibilidad de satisfacción condigna por una pura creatura con otras fundamentales de la teología, como la necesidad de la Encarnación y la infinitud del pecado, es demasiado clara para que insistamos aquí sobre ella. Pero no podemos prescindir de las soluciones dadas a esta última, porque son el fundamento de las seguidas por los teólogos en la discusión de la que actualmente nos ocupa.

La infinitud del pecado.

En el pecado pueden distinguirse muchas formalidades; pero la que aquí nos interesa, en la cual se discute su infinitud, es por razón de la ofensa que causa a Dios. En realidad de verdad sólo existen dos soluciones opuestas. La primera sostiene una infinitud *secundum quid*, y la otra una infinitud *simpliciter*, conviniendo ambas en la infinitud extrínseca, objetiva y puramente denominativa del pecado. La solución primera es más común, y la enseñan tanto la escuela escotista como la suareziana, así como también gran parte de la tomista, en la que merecen destacarse Cayetano, Domingo Soto, Nazario, Cabrera, etc. La otra es mantenida por un sector de la escuela tomista, en el que ocupan un lugar preeminente Juan de Sto. Tomás y los Salmanticenses.

Sería prolijo exponer detalladamente los argumentos en que una y otra tendencia se apoyan. En síntesis pueden reducirse a los siguientes. Los mantenedores de la infinitud *simpliciter* arguyen principalmente por la dignidad de la persona, en cuyo caso, como la de Dios es *simpliciter* infinita, síguese la misma naturaleza de infinitud para el pecado. Sobre este mismo fundamento levantan después una serie escalonada de razonamientos acerca de la destrucción de la naturaleza divina, que de suyo implica el pecado mortal, etc., los cuales, como ya advierte Medina, tienen mucho más de metafóricos que de reales y objetivos (75). A esto añaden otra razón fundamental, que todos invocan también, diciendo que en caso contrario no sería necesaria la Encarnación del Verbo para la redención del género humano, por vía de justa satisfacción (76).

(75) "Cum dicimus, peccatum mortale destruere quantum in se est Deum, et alterum Deum ponere, est locutio *metaphorica*, et sensus est, quod peccator praeferat creaturam Deo". In III. P. q. 1 a. 2. Cabrera dice que en esos argumentos se trata de verdaderas hipérboles. "Et ut magis constat falsitas *hyperbolis*", etc. In. III. P. q. 1 a. 2 disp. 4 párr. 5.

(76) Pueden verse los comentarios de los teólogos a la III. P. q. 1 a. 2.

Los representantes de la primera tendencia oponen a estas razones otras nada despreciables, y, en nuestro sentir, mucho más convincentes. Afirman, en primer lugar, que como la ofensa es siempre efecto de un acto pecaminoso del hombre, nunca se puede prescindir, para medir su gravedad, de los mismos principios del acto que la produjeron, tales como el conocimiento, la conciencia, intensidad de la repulsión de los divinos preceptos, etc. Ahora bien, como todos los principios del acto pecaminoso de la creatura son finitos y limitados, no puede suceder que la ofensa, por ellos causada, tenga una gravedad *intrínseca* simpliciter infinita. Habría aquí una desproporción manifiesta entre la causa y su efecto, lo que es inadmisibile (77). Ciertamente que la ofensa es proporcionada a la majestad de la persona ofendida; pero esa proporción no es aritmética, sino tan sólo geométrica (78). Lo cual quiere decir, tratándose de las ofensas hechas a Dios por nosotros, que son de un orden superior y trascendente a las que se hacen a personas de orden creado, pero no con la misma infinitud de Dios. Porque la majestad de Dios es *extrínseca* al acto del pecado, y no puede comunicarle más que una infinitud de la misma naturaleza, es decir, *terminativa*, *extrínseca* y puramente *denominativa*. De donde se infiere, que la ofensa cometida contra Dios por la creatura, es infinita *secundum quid*, o sea de un orden superior por ir contra la majestad divina.

En cuanto al otro fundamento, tomado de la necesidad de la Encarnación, ya fué victoriosamente refutado por Cayetano. La Encarnación

(77) "Respondetur, quod gravitas peccati non crescit in ea proportionem in qua est major dignitas personae, et ratio est quia gravitas peccati non solum attenditur ex qualitate personae, quae offenditur, sed etiam ex intensione et conditione actus, et ex parte agentis, et aliis circumstantiis. Unde qualitas personae, quae offenditur, refunditur in gravitatem actus, et in ejus inordinationem, secundum modum, et qualitatem ipsius actus; et quia qualitas ipsius actus est finita et determinata ad hanc vel illam speciem peccati, hinc est quod ratione infinitatis personae quae offenditur, non potest peccatum habere malitiam infinitam simpliciter. Fatemur tamen quod peccatum mortale, maxime si immediate committitur contra Deum, habere quandam infinitatem ex parte objecti, proprie tamen et absolute loquendo malitia ipsius est finita". *Diego Alvarez*, in I-II q. 73 a. 9.

(78) "Unde illa propositio; tanto offensa est gravior, quanto major est persona, cui fit, non est intelligenda, ut fiat comparatio secundum aequalitatem, sed secundum proportionem". *Cabrera*, I c. ad 1m. arg.; *Cfr. Martínez de Prado*, in III. P. q. 64 dub. 3m.; *Nazario*, I c.; *Domingo Soto*, etc.

"Personae dignitas, ad quam veluti objectum terminatur offensio, omnino extrínseca est ab offensionis actu; atque ideo nequit ex sua infinitate similem actioni infinitatem intrínsece denominantem communicare sed extrínsecam tantum". *Nazario*, in III. P. q. 1 a. 2, Contr. 1.^a *Cfr. Martínez de Prado*, in III. P. q. 64; *Domingo Soto*, in IV. Sent. d. 19 q. 1 a. 2; *Cabrera*, in III. P. q. 1 a. 2 disp. 4 par. 5, etc.

es absolutamente necesaria en la hipótesis de una satisfacción perfecta o *ex toto rigore justitiae* por el pecado, la cual es tan imperiosa en el caso de la infinitud *simpliciter* como sólo *secundum quid* del pecado. Porque para esa clase de satisfacción es totalmente imprescindible que la persona que la realice sea Hombre-Dios. Oigamos al gran comentarista de Sto. Tomás: “Ad alteram vero objectionem directe contra rationem litterae respondetur... concedendo quod infinitas offensae est infinitas secundum quid, et quod ipsam adaequaret infinitas etiam secundum quid actus caritatis in Deum, si satisfactor aliquis *ex propriis viribus* posset talem actum exhibere Deo offenso: sed quoniam non solum purus homo, sed nec quaecumque pura creatura ad hoc se potest extendere, ideo satisfactorem oportet esse *infinitum simpliciter*, qui scilicet *ex propriis viribus* posset actum infinitum secundum quid, adaequantem offensam etiam secundum quid, exhibere Deo. Et ideo *optime et efficaciter* in littera ex infinitate offensae Dei infertur quod oportet satisfactorem simpliciter esse non solum hominem, sed etiam Deum, ut sic *ex propriis viribus* exhibeat actum infinitae efficacitiae” (79).

La cuestión de la infinitud del pecado está, según nuestro entender, perfectamente delineada en las siguientes conclusiones de Nazario: 1.^a “Nullum mortale peccatum, etiam prout est offensa Dei, est *intrinsece* infinitum simpliciter”. 2.^a “Omne mortale peccatum est per *extrinsecam denominationem* infinitum simpliciter”. 3.^a “Omne mortale peccatum *magis proprie* dicitur *secundum quid* infinitum, quam dicatur per extrinsecam denominationem *simpliciter* infinitum” (80).

Cabrera afirma que ésta es opinión común entre los tomistas (81).

Por lo que se refiere a Sto. Tomás, éste parece ser también su propio pensamiento. Nunca dice el Angélico Maestro que el pecado, aún por razón de la ofensa, sea simpliciter infinito. Antes por el contrario, siempre que habla de la infinitud del pecado, la enuncia acompañada de los atenuantes “aliquo modo”, “quodammodo”, etc., que claramente dan a entender la infinitud secundum quid. Así, en la III. P. q. 1 a. 2 ad 2m., afirma que el pecado “habet quamdam infinitatem *ex infinitate divinae majestatis*”. Y en la I-II q. 87 a. 4 dice que el pecado tiene infinitud “*ex parte aversionis ab incommutabili bono*”. Y la misma infi-

(79) In III. P. q. 1 a. 2 n.º XI.

(80) In III. P. q. 1 a. 2, Controv. prima.

(81) “Communis thomistarum sententia est, peccatum non habere malitiam *simpliciter* infinitam”. In III P. D. Thom. q. 1 a. 2 disp. 4, par. 5. Corduvae, 1602.

nitud atribuye en ese mismo lugar a la pena de daño en cuanto lleva consigo "*amissio infiniti boni*". Expresiones todas ellas que sólo acusan una infinitud *objetiva* en el pecado, como acontece en la pena de daño. Por último, en el IV. Sent. d. 15 a. 2 ad 1m. compara la infinitud del pecado con la que tiene la gracia, la cual es sólo objetiva y extrínseca (82).

B) SOLUCIONES A LA POSIBILIDAD DE LA SATISFACCION CONDIGNA

Dada esta diversidad de apreciaciones respecto de la infinitud del pecado, sería fácil ya adivinar cuál es también el pensamiento de los teólogos en la cuestión de la posibilidad de la satisfacción condigna de una pura creatura por el género humano, si aquéllos fueran fieles a sí mismos. Pero los teólogos no siempre son consecuentes con los principios por ellos mismos con tanto ardor defendidos. Acaso lo más difícil, tanto en filosofía como en teología, sea guardar la unidad de las ideas fundamentales en medio de la multiplicidad y variedad de cuestiones, teniendo siempre tenso y firme el hilo consecuencial de los principios hasta sus últimas derivaciones. Desde luego, en Sto. Tomás, esta virtud es, sin ningún género de duda, la más admirable y portentosa que hace de su obra filosófico-teológica como una grandiosa pieza musical, llena por todas partes de unidad y armonía, lo cual revela un genio eminentemente creador y arquitectónico a la vez. Los teólogos no han sabido imitar en la presente cuestión una virtud tan excelsa del gran Maestro. Desgraciadamente, en ella reina cierto abandono de los principios en un sector muy extenso, como vamos a ver enseguida.

Escuela escotista.—Ya indicamos antes que Escoto se muestra decidido partidario de la finitud total del pecado. Esta tesis no podía por menos de tener para él consecuencias terminantes en la cuestión general de la necesidad de la Encarnación, y de una manera especial en la que nos ocupa de la posibilidad de la satisfacción condigna ex condignitate por una pura creatura. Como se verá, en la solución escotista tienen una influencia muy grande sus doctrinas sobre el motivo adecuado de la Encarnación y la naturaleza del pecado. En cuatro proposiciones puede resumirse el pensamiento del Doctor Sutil sobre este particu-

(82) "*Sicut offensa habuit quandam infinitatem ex infinitate divinae majestatis, ita et satisfactio accipit quandam infinitatem ex infinitate divinae misericordiae, prout est gratia informata, per quam acceptum redditur quod homo reddere potest*".

lar. 1.^a Si el pecado tuviera una infinitud simpliciter infinita, ni el mismo Jesucristo podría satisfacer *ex toto rigore justitiae* por él. 2.^a Pudo hacer Dios que un hombre cualquiera, concebido inmaculadamente y constituido en gracia suma, satisficiera adecuadamente por todo el género humano. 3.^a Todo hombre puede actualmente satisfacer con una satisfacción equivalente a la gravedad de la ofensa por sus propios pecados. 4.^a Absolutamente no es necesario que el valor de la satisfacción provenga de los méritos de Cristo.

"Passio Chisti fuit bonum finitum, etiam accepta secundum totam rationem meriti in ea, quia non erat bonum increatum... si ergo infinitas in peccato prohiberet satisfactionem possibilem, etiam prohiberet eam posita Passione Chisti" (83).

"Unus purus homo *potuisset satisfacere pro omnibus*, si fuisset conceptus sine peccato, sicut potuisset fieri de possibili, operatione Spiritus Sancti et matris, sicut fuit Chistus, et Deus dedisset sibi gratiam quam potuisset recipere, sicut dedit Chisto sine meritis praecedentibus ex liberalitate sua, talis enim potuisset *mereri deletionem peccati, sicut et batitudinem*" (84).

"Quantum malum fuit, peccatum avertens a Deo, tantum bonum est conversio ad Deum ex caritate; quantum etiam bonum natum fuit inesse actui meo, tantum bonum et non plus abstulit peccatum meum, et tantum bonum potest inesse actui meo; sic ergo per illum *omnino aequivalens redditur*" (85).

"De potentia absoluta bene potest dari prima gratia sine merito Passionis Christi" (86).

De lo dicho con toda claridad se desprende que la Encarnación del Verbo no es necesaria, según Escoto, ni aún en la hipótesis de una satisfacción estrictamente condigna por el pecado del hombre. A todo más sería necesaria solamente con una necesidad de consecuencia, es decir, supuesta la determinación libre de Dios de realizarla. Es también clara y perfectamente lógica en el pensamiento de Escoto la posibilidad de satisfacción individual y colectiva por una pura creatura. Lo que no está conforme con los principios reguladores del valor de los actos humanos de Cristo, es negarle a Este la posibilidad de una satisfacción perfectamente condigna en el caso de la infinitud simpliciter del pecado.

A Escoto sigue fielmente Durando en los cuatro puntos arriba indicados (87).

(83) In IV. Sent. d. 15 q. 1.

(84) In III. Sent. d. 20 q. únc.

(85) In IV. Sent. d. 15 q. 1.

(86) Ibid.

(87) "Potuisset ergo Deus de potentia absoluta (nisi aliud ordinasset) acceptare pro satisfactione sibi sufficiente pro peccato totus humani generis opus puri hominis Adae, vel alterius de quo placuisset ei, ut sicut culpa Adae redundavit in omnes

Andrés Vega reproduce con toda exactitud el pensamiento de la escuela franciscana, en su obra *De Justificatione*, l. 3, c. 5: "Esto enim pura creatura potuerit Deo *ad condignum* pro nobis satisfacere, ut plerique scholastici auctores tenent, dubitari tamen nequit, quin verius ad condignum, et plenius Christus pro nobis omnibus satisfecerit".

Escuela suareciana.—Suárez es el prototipo del sincretismo, tanto en filosofía como en teología. El mismo carácter objetivo de la verdad una es lo más opuesto a toda componenda que no sea la misma realidad de las cosas. A pesar de que el Doctor Eximio asienta el principio de que la gravedad de la ofensa crece con la dignidad de la persona ofendida, retrocede ante la perspectiva de una gravedad infinita del pecado, siéndolo uno de los más acérrimos defensores de su absoluta finitud (88). Hasta aquí, sin embargo, Suárez camina por camino seguro. Pero a continuación añade que el valor de la satisfacción se toma principalmente de la dignidad de la persona que la realiza (89). De donde deduce que, como la dignidad de la creatura no puede igualar a la dignidad de Dios, jamás la satisfacción ofrecida por ella podrá ser equivalente a la ofensa divina (90). Ni vale aducir la finitud del pecado, porque apoyado en el primer principio coloca Suárez la gravedad de la ofensa, efecto del pecado, en un plano superior y trascendente, a donde no pueden llegar las acciones de la creatura (91). Unicamente se atreve a afirmar Suárez que, si Dios constituyera a una pura creatura en cabeza del género humano, podría satisfacer por éste "*aliquo modo de condigno*", por la su-

quantum ad commemorationem et juste, sic ejus poenitentia redundasset in omnes, quantum ad *satisfactionem et reparationem ex Misericordia Dei*, talem satisfactionem acceptantis, et non ex solo debito operis, et sic quantum actus malus Adae fuit demeritorius pro persona sua et natura humana, tantum actus bonus ejus vel alterius, de quo Deus ordinasset fuisset satisfactorius, non quidem *de condigno simpliciter*, sicut fuit demeritorius actus malus, sed *de congruo vel de condigno secundum quid, ex misericordia Dei acceptantis*". In III. Sent. d. 20 q. 2.

(88) In III. P. q. 1 a. 2 disp. 4 sect. 7 n.º 19.

(89) "Hic valor (satisfactionis) non sumitur principaliter ex objecto, sed *potius ex dignitate personae satisfaciensis*; e contrario vero gravitas peccati in ratione injuriae et offensae, sumitur praecipue ex dignitate personae offensae". Ibid. n.º 31.

(90) "Hinc constat, etiam si peccatum non sit infinitum simpliciter, sed solum sc. quid, et objective, nihilominus esse *improportionabile*, et. ut ita dicam, *inadequabile* per satisfactionem exhibitam a persona finita". Ibid.

(91) "Nulla etiam *multitudine* vel *intensione* actuum, nec *gratiae creatae magnitudine* posse illam *improportionem* seu *inacqualitatem* ad perfectam aequalitatem redigi, Ratio est quia illae res sunt *diversorum ordinum*". Ibid. n.º 34.

prema excelencia que esta representación significaría (92). Vázquez calificó esta manera de razonar de su hermano en Religión “ad popularem sensum valde accommodatam” (93). Pero ni él, ni Valencia (94), coincidentes en el fondo con el Doctor Eximio, la mejoraron en nada.

Los teólogos Salmanticenses, que representan en esta cuestión la severidad lógica de los principios, no han vacilado en escribir la siguiente conclusión: “Dicendum est secundo, quod si offensa Dei gravis non esset simpliciter infinita, posset purus homo satisfacere ad aequalitatem pro illa, sive sit propria sive aliena”. Y a continuación añaden (95): “Hanc conclusionem statuimus specialiter contra Jesuitas, qui ex una parte negant gravitatem offensae esse simpliciter infinitam, et ex alia affirmant non posse hominem purum offerre condignam satisfactionem pro illa” (96). Y téngase en cuenta que los Salmanticenses son de los más rudos opositores de la posibilidad de tal satisfacción. Pero la consecuencia es tan grande, que bien merecida tenía una distinción de esa categoría.

(92) “Dico primo, de potentia absoluta fieri posse ut homo purus, innocens et sanctus, satisfaceret de iustitia, et *aliquo modo* de condigno pro peccatis aliorum, etiam totius generis humani... Quia posset Deus puro homini dare tantam gratiam et gloriam, quantam contulit animae Christi, et cum eo pacisci, seu praecipere ut se suasque omnes actiones ad bonum aliorum hominum referret, illisque mereretur, et pro illis satisfaceret, illique *promittere*, aliis propter ipsum se benefacturum, et remissurum peccata si ipse bene se gereret, et convenienter gratiae et muneris susceptis operaretur. Nam in hoc toto facto nihil est impossibile, nihil incongruum. Hoc autem posito, facile intelligitur opera illius hominis futura fuisse sufficientia ad merendum et satisfaciendum pro aliis *ex aliqua iustitia*; quia illa opera de se haberent *aliquam* proportionem cum illo effectu, non quidem perfectam, sed nec omnino nullam, propter *dignitatem gratiae et caritatis*. Rursus intercedebat *promissio sub conditione talium operum*, et antecedens ipsa opera, quae tunc fierent fundata in tali promissione... Ergo opera personae constitutae in illa *dignitate gratiae* (capitis), et facta sub illa *promissione et pacto Dei*, merito intelligerentur habere maiorem valorem et efficacitatem moralem”. Ibid. ns. 6 y 7.

A Suárez le pasa lo que a Medina, que por no distinguir entre satisfacción condigna *ex toto rigore iustitiae* y *ex condignitate*, no acaba de encontrar la verdad. Este se fué por uno de los extremos, admitiendo, en cierto sentido, la satisfacción *ex toto rigore iustitiae*, por el hombre. y Suárez se queda más atrás del justo medio, sosteniendo una satisfacción de la creatura de singular perfección, por la eximia excelencia de la gracia capital y la promesa del pacto, pero sin llegar a ser verdaderamente condigna

(93) In III. P. q. 1 disp. 2 c. 3.

(94) In III. P. disp. 1 q. 3 punct. 5.

(95) Paulus Theol. Salmant. Tract. XVI de Incarnatione, disp. 1 parag. 3. Billuart afirma que los argumentos contra la satisfacción condigna prueban lo mismo en cualquier hipótesis respecto de la infinitud del pecado. Es curioso. *Cursus Theolog. tract. de Incar. diss. 3 a. 2.*

(96) Ibid.

En efecto; siendo la ofensa de Dios finita en sí misma, aun cuando esté colocada en un orden trascendente al de la creatura, de ahí no puede seguirse que ésta, informada por la gracia, sea absolutamente incapaz para ofrecer por ella una satisfacción proporcionada. Porque la gracia eleva también nuestro ser y toda nuestra actividad al mismo orden divino. Suárez parece considerar el valor de nuestras satisfacciones en cuanto proceden del libre albedrío del hombre, y no en cuanto son fruto de la misma gracia. Así lo sugiere el modo en que enuncia el principio de la satisfacción, diciendo que “*sumitur principaliter ex dignitate satisfaciētis*”, la cual tratándose del hombre con respecto a Dios, dice ser la de *siervo* en orden al señor. Pero el principio que da valor a nuestras satisfacciones es la gracia, y no la dignidad del satisfaciente. Ese valor *crece* con la dignidad del que satisface, siempre que esa dignidad proceda de la misma gracia, creada o increada, lo que vale tanto como decir que *crece* con la misma gracia. Pero la dignidad, en cuanto tal, no es principio de donde aquél dimana. Y el hombre, en cuanto adornado de la gracia divina, más que siervo, es hijo de Dios, y en calidad de tal está también dotado de actividades y energías divinas. Siendo esto así, resulta una verdadera incongruencia decir que una satisfacción, cuyo valor y naturaleza pertenecen al orden divino, no puede reparar una ofensa del mismo orden, que en sí misma no es infinita.

Escuela tomista.— Las dos tendencias en ella existentes respecto de la infinitud del pecado, tienen una resonancia muy clara en esta cuestión. Los partidarios de la infinitud *simpliciter* niegan tenazmente que una pura creatura pueda satisfacer de condigno por todo el género humano. Se repiten siempre los mismos argumentos, que son los ya expuestos acerca de la infinitud del pecado, y, en parte, también los aducidos por Suárez, aunque partiendo de un supuesto totalmente contrario. Militan en este campo Juan de Sto. Tomás (97), los Salmanticenses (98), Godoy (99), Gonet (100), Gotti (101) y Billuart (102). Posito quo sequitur quodlibet. Partiendo de esa base, son perfectamente lógicos y nada puede reprochárseles.

(97) *Cursus Theologicus*, in III. P. q. 1 disp. 1 a. 2.

(98) *Tractatus Theologici iuxta miram Divi Thomae et Cursus Salmanticensis doctrinam*. Tract. XVI disp. 1 dub. 3m. parag. 1.

(99) *Disputationes Theologicae* in III. P. tract. 1 disp. 1.

(100) *Glypeus Theol. Thomist.*, de Incarnat. disp. 4 a. 1.

(101) *Theologia Scholastico-Dogmatica*, de Incarnatione, tract. 1 q. 3.

(102) *Cursus Theol. tract. de Incarnatione*, dissert. 3 a. 2.

La otra tendencia arranca de postulados opuestos respecto del pecado y llega a conclusiones del todo diferentes. Para entender bien la tesis que propugna, preciso es recordar lo que ya escribimos acerca del mérito. De la misma manera que éste, la satisfacción implica dos relaciones: del que satisface a la persona a quien satisface, y de la obra satisfactoria a la ofensa. Tomada la satisfacción en el primer sentido, nunca la que nosotros ofrecemos a Dios, dice, ni puede decir igualdad con la ofensa divina, porque todo su valor lo recibe del mismo Dios, de la gracia divina. Tomada en el otro sentido, siendo la ofensa absolutamente finita o infinita secundum quid, entre las dos puede haber verdadera igualdad, porque la gracia tiene ese mismo grado de infinitud. Mas como la satisfacción, de igual manera que la justicia, dice igualdad *absoluta*, y es siempre por razón de una ofensa, no en abstracto, sino *causada en una persona*, faltándole la igualdad de la primera relación, aun cuando tenga la de la segunda, ya no se dirá satisfacción *simpliciter*, *secundum quantitatem absolutam* o *perfecta*, sino *sc. quid*, *sc. quantitatem proportionis*, *imperfecta*, etc.

Aún más; como la relación de la obra satisfactoria a la ofensa, implica la otra relación del que satisface a la persona ofendida, puesto que la ofensa puede considerarse absoluta y relativamente, y la satisfacción nunca se dirige a la ofensa *ut sic*, sino a la *persona* por razón de la ofensa, puede suceder que los autores digan a veces que entre nuestra satisfacción y la ofensa divina no hay igualdad *perfecta* o *sc. quantitatem*, aun cuando admitan esa misma igualdad, atendiendo solamente a los términos de la segunda relación.

Hay en esto una diferencia muy grande entre el mérito y la satisfacción. Porque el mérito mira *in recto* al premio, e *in obliquo* a la persona que lo da. La satisfacción, por el contrario, directamente se ordena como a su fin a la *persona agraviada* por la ofensa (103) contra ella cometida. Y esta diversidad, en cuanto al modo de mirar al término, explica la diferencia en el modo de hablar que existe en los autores respecto del mérito y la satisfacción, aun cuando en ellos haya perfecta coincidencia en cuanto al valor de nuestros actos en los dos.

Más claramente: lo que los antiguos entendían por mérito de con-

(103) "Recompensatio offensae importat adaequationem, quam oportet esse *eius qui offendit*, *ad eum in quem offensa commissa est*". D. Thomas in III Sent. d. 15 q. 1 a. 4.—"Materia poenitentiae non est Deus, sed actus humani, quibus Deus offertur, vel placatur: sed Deus se habet sicut ille, *ad quem est iustitia*". III. P. q. 85 a. 3. Cfr. Báñez in I. P. q. 21 a. 4 ad 1m. ed. 2.^a.

digno *ex condignitate*, eso mismo hay que aplicarlo, *mutatis mutandis*, al concepto de lo que ellos mismos llaman satisfacción *imperfecta, ex acceptatione divina, sc. aequalitatem proportionis*, etc. (104). O sea, que entre estos conceptos y el de satisfacción *condigna ex condignitate*, hay equivalencia. Así veremos que algunos le dan este mismo nombre, mientras que otros la expresan con cualquiera de las otras fórmulas.

Hase de advertir una vez más, que la posibilidad de la satisfacción de congruo, tanto individual como colectiva, por una pura creatura, todos los teólogos la admiten. Tampoco discute ninguno la posibilidad de satisfacción de estricta justicia, la cual es propia y exclusiva de Jesucristo. Lo que está en litigio es la posibilidad de una satisfacción *condigna* en el sentido amplio de la palabra, o sea, *ex condignitate*, por todo el género humano.

Una vez hechas estas observaciones, pasemos ahora a determinar el pensamiento de los teólogos tomistas pertenecientes a la segunda tendencia. Todos convienen en admitir la posibilidad absoluta de la satisfacción *condigna* por una pura creatura respecto del género humano, ya se considere la satisfacción del hombre absolutamente, ya de una manera particular si se la considera unida a la de Jesucristo, en cuanto que todos formamos con El una persona moral en la unidad del Cuerpo Místico. Para que la satisfacción de una pura creatura, en uno u otro sentido, surta esos efectos sólo exigen dos condiciones: a) gracia eminentísima; b) y representación moral del género humano, o en otros términos, ordenación divina universal de la gracia en ella existente al mérito y a la satisfacción por todos. Así opinan, entre otros, Pedro de Palude, Capréolo, el Ferrariense, Cayetano, Doningo Soto, Medina, Báñez, Nuño Cabezudo, Serafín Porrecta, Diego Alvarez, Araujo, Nazario y Martínez del Prado. Podría alargarse la lista, pero no lo creemos necesario.

Consideramos de interés el conocimiento de sus testimonios, los cuales vamos a exponer a continuación, por el mismo orden en que los hemos enumerado.

(104) "Unde colligitur differentia perfectae satisfactionis ab imperfecta. Illa enim reddit aequale debito, quod ex natura sua est tale, nulla praesupposita gratia et misericordia creditoris: haec vero reddit aequale debito, quod est tale non ex natura sua sed ex praesupposita gratia et misericordia creditoris". Cabrera, in III. P. D, Thom. q. 1 a. 2 disp. 3 parág. 1,

PEDRO DE PALUDE

Contrapone la satisfacción *sc. quantitatem absolutam* (ex toto rigore justitiae), a la “*ex acceptatione divina*”, o sea, a la realizada en virtud de la gracia concedida por Dios, la cual no repara con toda perfección de justicia (“*omnem justitiam*”) la ofensa causada a Dios por el pecado. Y por las condiciones que señala para una y otra, claramente se ve que entiende por la segunda la *condigna ex condignitate*.

“Unde ad satisfactionem quae est *secundum divinam acceptationem* potuit pura creatura, quia si illa est ex gratia habituali, cum tantam gratiam, quam habuit anima Christi, potuerit de potentia absoluta habere pura creatura; per consequens potuit satisfacere. Sed ad satisfactionem quae est *secundum aequivalentiam absolutam*, oportuit satisfactionem esse infiniti valoris. Et quia Christus voluit implere *omnem justitiam*, ideo ex deitate sua fuit quod *perfecte et plenarie* satisfecit, quod creatura non potuit” (105).

CAPREOLO

Reproduce las palabras, antes citadas, de Pedro de Palude, las cuales aprueba diciendo: “Haec ille et bene” (106). Compara la satisfacción de la creatura, informada por la gracia de Cristo, con el mérito de la vida eterna (107). Luego aquélla es condigna ex condignitate. Ambos luchan contra Escoto y Durando, los cuales admiten la posibilidad de la satisfacción de la creatura, fundada en la gracia de Dios, independientemente de los méritos de Jesucristo. La posibilidad de esta satisfacción, de potentia Dei absoluta, “*tanquam sufficientem secundum quid et imperfecte*”, no es negada por ellos (108). Pero afirman al mismo tiempo que la satisfacción de la creatura, si está fundada en la gracia y en los méritos de Jesucristo, es “*perfecte sufficiens per adaequationem emendae ad offensam ex acceptatione*” (109). Ya veremos después la razón de esta diferencia.

(105) In IV. Sent. d. 5 q. 1a. 1; Cfr. ibid. d. 5 q. 1 a. 3; III. Sent. q. 2 a. 1, 2; ed. Salmant. 1552.

(106) In IV. Sent. d. 15 q. 1 a. 3.

(107) Véase la nota 57.

(108) “Argumenta Scoti nihil aliud concludunt efficaciter nisi quod de potentia Dei absoluta Deus posset acceptare actionem hominis gratia informatam non conjuncto merito passionis Christi vel alio ejus merito consimili tanquam *justam* satisfactionem pro peccato et *sufficientem secundum quid et imperfecte*, non autem perfecte sufficientem per adaequationem vel excessum emendae ad offensam, ut dictum fuit in prima conclusione”, Ibid.

(109) “Sit prima conclusio: *Purus homo* non potest *perfecte* satisfacere Deo, nisi in virtute meriti Christi”. Ibid. a. 1.

SILVESTRE DE FERRARA

Sigue a Capréolo en cuanto al fondo doctrinal, aunque difiere un poco de él en la terminología, como acontece en casi todos los teólogos antiguos, que conservan unánimemente algunas fórmulas fundamentales, pero en otras secundarias difieren. La satisfacción de la creatura es *imperfecta y suficiente ex acceptatione*. Imperfecta, porque el principio intrínseco que le da valor, no es suyo, sino de Dios. Y suficiente *ex acceptatione*, porque es verdaderamente condigna.

“Dupliciter loqui possumus de satisfactione, scilicet aut de satisfactione *perfecta secundum se et aequivalentem secundum rigorem iustitiae*, aut de satisfactione *imperfecta, sufficienti tamen secundum acceptationem* ejus qui ipsa contentus est. Ad primam satisfactionem requiritur, quod bonitas actus satisfactorii sit aequivalens in bonitate, malitiae peccati, et quod satisfaciens sit *principalis causa et totalis bonitatis talis actus*, non autem ille cui fit satisfactio, satisfaciaturque per aliquid quod sit totaliter suum, non autem sit ejus cui facienda est satisfactio. Dicitur ergo quod homo purus etiam cum gratia Dei non potest satisfacere Deo pro peccato totius naturae satisfactione *perfecta et aequivalenti simpliciter et secundum se*, quia valor actus satisfactorii aliquo modo infinitus non convenit actui *principaliter et totaliter ex ipso satisfaciente, sed ex Deo movente voluntatem ad actum*, et ex gratia ipsum informante: et ulterius quidquid bonitatis invenitur in actu hominis puri, totum debetur Deo propter beneficia homini a Deo collata, et sic ille actus inquantum bonus est et satisfactorius, non est totaliter hominis satisfaciens, sed etiam est Dei moventis ad talem actum, et sibi per ipsum satisfaciens... Licet possit satisfacere imperfecte, sive secundum acceptationem divinae misericordiae relaxantis hic quod possit exigere de rigore iustitiae” (110).

La creatura no puede, pues, satisfacer al Creador *ex toto rigore iustitiae*, según el Ferrariense, no por defecto de igualdad entre la satisfacción y la ofensa, sino porque no satisface *ex propriis* (111). De aquí que su satisfacción no sea perfecta, ni equivalente a la ofensa divina, por lo que tiene de suyo *propio*, sino por la *aceptación* de Dios, que toma como satisfacción de la creatura, la que sólo lo es en virtud de la gracia por El previamente donada, en cuanto que la creatura libremente usa de aquélla. Este y no otro es el legítimo sentido de la satisfac-

(110) IV Contra Gentes, c. 54.

(111) Suárez dice que también la creatura satisface *ex propriis*, porque satisface por medio de *actos propios*. Esto prueba que Suárez no penetró suficientemente la diferencia fundamental que existe entre la satisfacción de Jesucristo y la del hombre puro. Porque los actos propios del hombre, precisamente en lo que tienen de satisfactorios, lo reciben de la gracia, la cual en manera alguna le pertenece como *propia*, sino que misericordiosamente le es comunicada por Dios. Cfr. in III. P. q. 1 a. 2 disp. 4 sect. 7 n.º II.

ción imperfecta o *ex acceptatione divina* de la creatura, de que tantas veces habla Sto. Tomás. Algunos teólogos tomaron esas expresiones en otro sentido muy diferente, pretendiendo ver en ellas una desigualdad con la ofensa. No significan desigualdad de la satisfacción procedente de la gracia con la ofensa, sino entre lo que *de suyo proprio* pone en ella la creatura y la misma ofensa divina. Sin embargo, se le imputa a ella por el uso libre que hace de la gracia, pero no satisfaciendo con lo que es *suvo*, sino con lo que es de Dios, por eso su satisfacción no es perfecta, ni equivalente a la ofensa divina, aunque por otra parte tenga igualdad con la misma.

Más brevemente: en la satisfacción de la creatura, que dimana de la gracia, hay igualdad con la ofensa, pero no entre el que satisface y la persona a quien satisface. Por lo tanto, es una satisfacción *condigna ex condignitate*. En este mismo sentido hablan Pedro de Palude, Capréolo y los grandes teólogos de la escuela tomista, como a continuación veremos.

Ni de aquí se sigue que sea innecesaria la Encarnación del Verbo para la redención del género humano *ex toto rigore justitiae*.

...“etiam si homo potuerit per divinam gratiam aliquo modo satisfacere, utilis tamen et conveniens fuit Dei incarnatio ad hoc, ut homo gloriosior esset *perfecte* pro suo peccato satisfaciens; gloriosus enim est *plenarie et per aequivalens absolute* satisfacere, quod factum est ab homine per incarnationem Filii Dei, quam imperfecte tantum, et secundum acceptationem ejus cui satisficit” (112).

EL CARDENAL CAYETANO

Divide la satisfacción en suficiente *simpliciter* y suficiente *ex acceptatione* (113). La primera es *ex propriis* y por lo tanto *ex toto rigore justitiae*. La segunda se realiza en virtud de la gracia comunicada por Dios. Como el hombre por sí mismo no tiene de dónde satisfacer a la Majestad infinita, si Dios no le infundiera la gracia, la satisfacción por sus pecados le sería totalmente imposible. La gracia y la caridad constituyen un principio *suficiente* de satisfacción, porque su infinitud virtual es, en sentido contrario, de igual naturaleza que la del pecado. Por eso mismo si la gracia y la caridad procedieran del hombre, la satisfacción de éste por sus pecados sería suficiente *simpliciter*. Pero como no

(112) Cfr. I. c.

(113) “Satisfactio *sufficiens ex acceptatione divina* distinguitur contra satisfactionem *simpliciter*” In III. P. q. a. 2 n.º X.

satisface *ex propriis*, sino en virtud de esos principios sobrenaturales misericordiosamente donados por el mismo Dios, a quien la satisfacción se ordena, la hecha por el hombre sólo puede ser suficiente *ex acceptatione divinæ misericordiae*. Luego es *condigna ex condignitate*, o lo que es lo mismo, *suficiente*, por la proporción que existe entre la gracia y la ofensa del pecado, y *ex acceptatione*, porque de esa proporción no es *causa* la creatura, sino el mismo Dios. La Encarnación es siempre y en todo caso necesaria para la satisfacción suficiente *simpliciter* por el pecado, porque es indispensable en ésta que el que satisface lo haga *ex propriis*, para lo cual se requiere absolutamente que el sujeto sea una Persona divina (114).

De hecho, nuestro divino Salvador realizó la satisfacción suficiente *simpliciter*, y la gracia que informa todos nuestros actos descende de El como de nuestra común Cabeza. Esto permite a Cayetano explicar lo que llamaremos teoría mística de la satisfacción, que, por otra parte, ya se encuentra suficientemente delineada en Sto. Tomás.

En cuanto miembros vivos del Cuerpo Místico, cuya Cabeza es el mismo Jesucristo, todos formamos una unidad, una persona moral, puesto que los miembros y la cabeza pertenecen a la misma persona. La gracia de Cristo es la que nos anima, mueve y vivifica. Todos nuestros actos, en el orden sobrenatural, pertenecen a esa misma persona moral, que todos formamos con El. De la Cabeza a los miembros hay una comunicación constante de vida y de gracia, y con ellas una resultancia de los méritos y de las satisfacciones de Jesucristo en nosotros. Ninguno de los dos son extraños a nosotros, sino que, al decir del Angélico Doctor, participamos de ellos, en cuanto que lo que es de la cabeza pertenece también de algún modo a los miembros del mismo cuerpo.

De donde nuestra satisfacción tiene dos fundamentos, sobre los cuales se apoya: en primer lugar, la gracia y caridad divinas, las cuales hacen que nuestras obras sean aceptadas a los ojos del Señor, y, en segundo lugar, la participación más o menos perfecta de las mismas satisfacciones de Jesucristo.

(114) "*Conceditur quod ipsam (infinitatem offensionis) adaequaret infinitas etiam sc. quid actus caritatis in Deum, si satisfactor aliquis ex propriis viribus possit actum infinitum sc. quid, adaequantem actum infinitum sc. quid exhibere Deo. Et ideo optime et efficaciter in littera ex infinitate offensionis Dei inferitur quod satisfactorem simpliciter esse non solum hominem sed etiam Deum, ut sic ex propriis viribus exhibeat actum infinitae efficacitiae*". Ibid. n.º XI.

"Hominem informari caritate et gratia Dei constitui, non praesupponit satisfactionem; ac per hoc satisfactio talis non est sufficiens nisi ex acceptatione divina". Ibid. n.º X.

He ahí por qué la satisfacción, hecha en virtud de la gracia que desciende de Jesucristo a nosotros, es más perfecta que si se realizara por la gracia de Dios solamente, contra lo que enseñan Escoto y Durando. La razón de esto hay que buscarla en la unidad de la persona moral que formamos todos en el Cuerpo Místico.

Todos los teólogos posteriores concederán gran importancia a esta manera de considerar nuestra satisfacción, que ya se encuentra en Santo Tomás, y la apuntan también Pedro de Palude y Capréolo. Cayetano llega a afirmar que, unida así nuestra satisfacción a la de Jesucristo en la unidad del Cuerpo Místico, es *aequalis simpliciter* a la ofensa divina. Pero esto lo dice, entiéndase bien, de la satisfacción de la *persona moral* que constituye el Cuerpo Místico, la cual abarca la Cabeza y los miembros, no de la de los *individuos* que la componen (115).

“Christus Dominus, secundum veritatem, dupliciter causat satisfactionem nostram: primo, *ut causans gratiam et caritatem* in nobis, qua satisfactio nostra acceptatur; secundo, *ut satisfactor perfecte* pro peccatis totius mundi. Et ex hoc, satisfactio mea habet *ex duobus* capitibus efficaciam: primo *ex caritate* in me, qua fit et est Deo accepta; secundo, *ex hoc quod innititur super satisfactione Christi*”.

“Consideravit quoque Auctor satisfactionem meam ut est *ex merito Christi* per communionem gratiae et caritatis. Et ideo dixit quod, si aliunde quis gratiam haberet, eodem modo, scilicet *secundum acceptationem*, satisfaceret. Hic autem altius et formalius contemplatus est satisfactionem Christi *ut perfectam simpliciter* in ordine satisfactionum. Et addidit priori doctrinae, quod hinc omnis puri hominis satisfactio sustentatur super satisfactione Christi. Ita quod, si quis gratiam aliunde haberet, *non ut membrum Christi*, satisfactio ejus esset secundum acceptationem ex divina misericordia per caritatem gratificante illam, sed non haberet efficaciam ex satisfactione Christi: et ideo *imperfectior* esset. Mea autem satisfactio, quia *membrum Christi* sum, efficax est *ex caritate et ex satisfactione Christi*. Et quia ex Christi capite et nobis membris constituitur *una persona mystica*, ideo satisfactio mea, *conjuncta satisfactioni Christi*, fit *aequalis simpliciter ut est satisfactio mysticae personae*. Immo et quandoque *superexcedit juxta illud* ad Coloss. c. I v. 24” (116).

(115) “Et quoniam neutro modo (ex gratia et ex satisfactione Christi) satisfactio mea est sufficiens *simpliciter*, sed secundum *acceptationem*, quia caritas se tenet ex parte Dei acceptantis, et communicatio satisfactionis Christi misericorditer mihi fit, non transferendo *aequalitatem simpliciter in meam satisfactionem*, sed plus et minus participantem Christi satisfactionem constituendo: ideo non est sensus hujus litterae quod satisfactio mea habeat efficaciam *aequalitatis simpliciter* ex satisfactione Christi; sed est sensus quod habeat ex satisfactione Christi efficaciam sicut imperfecta *participative*, habent a perfectis *esse et posse*, sicut ignita habent ab igne efficaciam”. Ibid. n.º XIII.

(116) Ibid Cfr. Epistolae Pauli sc. sensum litter, enarratae, in Gal, c. 2, vv. 19, 20; De fide et operibus adversus lutheranos ad Clementem VII Pont. Max. c. 12.

DOMINGO SOTO

La influencia de Cayetano es bien patente en su hermano en Religión, Domingo Soto. Sus palabras son suficientemente claras y explícitas para hacer innecesario todo comentario.

Con todas las letras afirma que la satisfacción de la creatura, tanto individual como colectiva, es, o puede ser, *condigna ex suppositione*, lo cual vale tanto como decir *ex condignitate*.

"...alia est ratio et meriti satisfactionis de condigno, non quidem simpliciter, absolute, et perfecte, sed ex suppositione: nempe supposita gratia Dei. Atque haec ratio merendi et satisfaciendi de condigno est, quam hic asserit D. Thomas posse communicari Ecclesiae vel uni purae creaturae... Potuit enim Deus gratiam capitis Divo Petro, aut B. Mariae impertiri, hoc est tantam elargiri gratiae plenitudinem, ut ejus opera acceptarentur ad meritum et satisfactionem pro universis peccatis generis humani. Hoc autem non se teneret simpliciter ex parte satisfactientis sed ex parte illius cui fit satisfactio, nam fundaretur in gratia quam Deus illi contulit" (117).

"Pro peccato satisfacimus non solum quatenus est conversio ad creaturam sed proprie prout est *offensa* Dei, quod habet ratione aversionis. Et ideo sicut peccatum ratione aversionis induit rationem quandam infinitatis, quia est elongatio ab infinito bono; ita e converso eandem habet infinitatis figuram, quatenus homo ad idem accedit infinitum bonum. Postquam autem homo est *filius Dei*, et *membrum Christi*, cui virtus passionis ejus infunditur, opera sua, quae gratia informantur, habent eandem infinitatis virtutem per divinam misericordiam, ut sint apud ipsum *satisfactoria*" (118).

BARTOLOME DE MEDINA

Es bien notable lo que ocurre con este célebre teólogo de la escuela salmantina. Admite, por una parte, la infinitud *sc. quid* del pecado (119). Afirma también la correspondencia entre la infinitud del pecado y la que tiene la gracia (120). Una vez asentadas estas premisas, parecería lógica la consecuencia de la posibilidad de la satisfacción *condigna*, ya por sí mismo, ya por otros, en las condiciones necesarias. Sin embargo, se opo-

Por esto concluye Cayetano que los argumentos en favor de la satisfacción *condigna* "non sunt contra Auctorem intellectum, sed contra ipsum non vere nec formaliter intellectum". Ibid. n.º IX.

(117) In IV Sent. d. 1 q. 5 a. 4.

(118) Ibid. d. 19 q. 1 a. 2 ad 1m.

(119) "Si hoc appellet (Scotus) *infinitum sc. quid*, nihil moror". In III. P. q. 1 a. 2.

(120) "Et cum dicitur quod actus caritatis *adaequaret* illam infinitatem (offensae), *concedatur*". Ibid.

ne a ella y la niega rotundamente (121). La razón de esto hay que buscarla en que, como advirtió ya oportunamente Nazario (122), Medina no distingue entre satisfacción condigna *ex toto rigore justitiae* y *ex condignitate*.

Pero no paran aquí los paralogismos del gran profesor de Prima de la Universidad de Salamanca. Fascinado tal vez por la doctrina de la satisfacción mística, traspasa los límites posibles, llegando a sostener que el hombre, considerado como miembro del Cuerpo Místico, satisface *perfecte et ex toto rigore justitiae* por la ofensa divina del pecado... (123). No se da cuenta que el mismo Cayetano rechazó ya los aparentes fundamentos de tan absurda hipótesis (124).

En cuanto a la satisfacción de una pura creatura por todo el género humano, la llama *imperfecta ex acceptatione*, la cual, supuesta la anterior doctrina, ya se puede colegir lo que significará, según se trate de la satisfacción de la creatura en sí misma, o como miembro del Cuerpo Místico de Jesucristo (125).

DOMINGO BAÑEZ

Trata esta cuestión en una adición a la edición segunda de su comentario a la Primera Parte, q. 21 a. 4 ad 1m., donde Sto. Tomás establece

(121) "Hoc habet *proprium* satisfactio Christi super omnes alias satisfactiones, quod nullus alius homo potest satisfacere *de condigno* pro peccato alterius". Ibid.

(122) Cfr. in III. P. q. 1 a. 2, Contr. 4.^a.

(123) "Sic ergo dicendum est, quod homo satisfaciens virtute Passionis Christi, potest dupliciter considerari. Uno modo capiendo satisfactionem hominis per se, id est, distinguendo eam a satisfactione Christi, licet per gratiam Christi eam habeamus, et hoc modo non est satisfactio *perfecta*, quia gratia illa et communicatio non est tenet *ex parte satisfactientis*. Alio modo potest considerari, *ut conjuncta* sit satisfactio hominis satisfactioni Christi, *et hoc modo satisfactio hominis est perfecta, et efficax, et de rigore justitiae*... Haec sententia Cajetani multis videtur falsa et dura, sed *doctioribus* videtur *verissima*". Ibid., ed. Salm. 1580.

(124) Véase la nota 115.

(125) "Hoc asserit D. Thomas in hac solutione ad 2m., quam examinamus, nam in ea loquitur de satisfactione, quae requiritur ad reparandum genus humanum per peccatum prolapsus, et inquit, quod purus homo potuit *imperfecte satisfacere ex acceptatione divina*. Idem dicunt *universi Doctores*". Ibid.

Habida cuenta de la distinción, que Medina no hace, y de los saltos de pensamiento debidos precisamente a eso mismo; y, sobre todo, considerando que la razón por él señalada para decir que la satisfacción de la creatura no es *perfecta*, consiste en que, "gratia et ejus communicatio non se tenet *ex parte satisfactientis*" (véase nota 123); dejadas a un lado las diferencias de lenguaje, sin dificultad puede contárselo entre los partidarios de la satisfacción condigna. Al menos esto sería más conforme con los principios por él admitidos acerca de la infinitud del pecado y de su correspondencia con la de la gracia. Nazario y otros así lo interpretan, con lo cual desaparecerían todas las aparentes contradicciones.

que la justificación del impío es obra conjuntamente de la justicia y de la misericordia divinas.

Se limita Báñez, en el lugar citado, a afirmar la satisfacción *condigna* por el hombre únicamente en el caso de la unidad moral que formamos todos en el Cuerpo Místico (126).

Los Salmanticenses, consecuentes siempre consigo mismos, combatieron con decisión este punto de vista del gran teólogo dominico (127).

NUÑO CABEZUDO

A pesar de que sostiene la infinitud simpliciter del pecado, y de que para él *toda* satisfacción condigna es *de rigore justitiae* (formaliter loquendo idem est reddere *acquale*, satisfacere *de condigno*, et satisfacere *de rigore justitiae* (128), en el fondo, aunque no en cuanto a las palabras, coincide con el Ferrariense, Cayetano, Domingo Soto, etc., cuando escribe:

“Per absolutam Dei potentiam potuit dari purus homo constitutus in gratia qui satisfaceret pro peccatis totius generis humani *propria ac vera satisfactione*” (Ibid. dif. 13).

Y señala la razón siguiente:

“Divina ordinatione factum est, ut Adam esset caput omnium hominum, ita ut ipso peccante, et amittente donum gratiae et justitiae originalis, omnes peccassent in illo: ergo pari ratione posset Deus instituere aliquem hominem caput omnium aliorum in esse gratiae in ordine ad satisfactionem pro peccatis eorum” (Ibid.).

Más considerando nuestra satisfacción en cuanto se funda en la de Jesucristo, y formamos todos con El un único Cuerpo Místico, concede que en ese caso sería *de rigore justitiae* (129).

SERAFIN CAPPONI A PORRECTA

Sigue la línea trazada por Cayetano, el Ferrariense, etc., como puede verse en el siguiente pasaje:

(126) “Verum est tamen: quod nostra satisfactio *ut unita* simul cum satisfactione Christi, et quatenus nos sumus cum illo una persona mystica, *perfecta est et de condigno*”. L. c.

(127) “Ex dictis infertur, hominem justum, *etiam ut membrum Christi*, non posse pro culpa letali *condigne* satisfacere. Et ratio est: nam satisfactio hominis iusti, ex eo quod ab illo sit quatenus membrum Christi, non est *simpliciter infinita*, cum non *egredietur* a Persona Verbi, nec ab illa valeret, sicut nec membrum ipsum sanctificatur *intrinsece* sanctitate personali sui capitis”. Op. cit. disp. 1 dub. 3m. par. 5.^o A los Salmanticenses sigue Gonet en la misma apreciación con todos los que de él se derivan. Cfr. Clypeus Theol. Thom. De Verbo Incarnato, disp. 4 a. 1 par. 3.

(128) In III. P. q. 1 a 2 dif. 11. Romae, 1672.

(129) Ibid. dif. 16; Cfr. III. P. q. 64 a. 4, ed. Vallisoleti, 1601.

"Recompensatio igitur haec imputabitur homini, tanquam *propria*, non quia radicaliter primo sit ab homine, sed quia habet hanc ex dono a Deo, quo fit, ut vere dicatur recompensatio hominis. Ecce, quod ut littera dicit, homo servus est, et tamen habet, unde recompenset Deo. Caeterum, ut recompensatio ista *aequalitatem* dictam in articulo sortiatur ad satisfaciendum, requiritur, ut sit informata per gratiam, quae homini divinitus ex dono datur. Unde ex eodem exemplo relinquitur concludendum: quod satisfactio ipsa erit *iusta* etiam ex parte hominis, non quia gratia sit profluens ex homine, sed quia est homini a Deo donata. Quod enim alicui donatur, fit jure illius, cui donatur. Sic ergo *de justitia satisfacit*, et tamen per misericordiam divinam" (130).

DIEGO ALVAREZ

A la satisfacción de la creatura por todo el género humano la llama "*imperfecta sive ad aequalitatem imperfectam*", según aparece en la siguiente conclusión:

"De potentia Dei absoluta potuit pura creatura existens in gratia satisfacere *imperfecte*, sive *ad aequalitatem imperfectam* pro culpa totius generis humani... Solutio est Sti. Thomae in solutione citata ad 2m, quam defendunt *communiter thomistae*" (131).

Y en el primero de los argumentos en favor de ella, procede en el supuesto que se trata de una satisfacción de *condigno*.

"Probatur primo. Ad imperfectam satisfactionem *de condigno*, sufficit quod satisfactio sit *ejusdem ordinis* cum persona offensa, scilicet cum Deo, ut est auctor gratiae, et quod ipse Deus eandem satisfactionem acceptet, sitque illa contentus"... (132).

FRANCISCO DE ARAUJO

No puede estar más terminante:

"Quoad secundam vero partem respondetur, quod si Deus institueret purum hominem caput aliorum, ille quidem posset *mereri aliis gratiam de condigno*, et *satisfacere pro illis secundum aequalitatem*, non tamen de rigore justitiae excludentis omnem gratiam factam supposito, cujusmodi fuit meritum et satisfactio Christi Domini" (133).

(130) Elucidatio super a. 1 q. 13 Suppl.

(131) In III. P. q. 1 disp. 6.

(132) Ibid.

(133) In I-II q. 114 a. 6.

JUAN PABLO NAZARIO

Distingue entre la satisfacción *perfecta simpliciter* y la *perfecta ex suppositione divinae gratiae*, y afirma que supuesta ésta en grado eminentísimo, puede una creatura satisfacer perfectamente por todas las demás.

"Purus homo per absolutam Dei potentiam potuit pro totius humani generis offensis Deo satisfacere *perfecte*, sive *ad aequalitatem*, non *simpliciter*, sed *ex suppositione divinae gratiae* a Deo receptae, prout gratia se tenet ex parte satisfacientis, et quatenus tanquam unum eum eo constituens actionis principium consideratur" (134).

MARTINEZ DE PRADO

Resume en pocas palabras, y sin tanta jerigonza de terminología, la corriente antigua más general en la escuela tomista.

"Dico secundo, simpliciter est afirmandum quod potestas excellentiae, quae fuit in Christo ad instituenda sacramenta, et ad operandum effectum eorum, potuit purae creaturae communicari: unde puro homini potuit a Deo communicari tanta gratia, ut meretur *de condigno* virtutem et effectum sacramentorum... Et quoad hoc *par est ratio de satisfactione*... Ergo solum posito quod Deus puro homini contulerit gratiam capitis. *omnia ejus merita de condigno* proderunt aliis Applicando igitur id quod de facto evenit *in satisfactione Christi de justitia* pro nostris culpis, ad id quod fieri potest *de potentia absoluta*, secundum quam Deus potest esse contentus satisfactione solum *aequali proportionaliter et geometrica*, quin exigit *aequalitatem omnimodam mathematicam*; et id quod dicitur de merito Christi *de condigno* pro aliis applicando merito puri hominis constituti in eminentia sanctitatis per gratiam capitis, *aliena sanctitas est praemium condignum*, quia opera illa *aequalia* sunt cum illo praemio" (135).

Por último, y sólo en calidad de testigos de excepción, citaremos también a los teólogos SALMANTICENSES, los cuales no pueden ser nada sospechosos en esta cuestión. Pues bien; afirman los célebres carmelitanos que es *opinión común* de todos los tomistas que, supuesta la infinitud sólo *sc. quid* del pecado, puede una pura creatura satisfacer condigne por él, ya sea propio o ajeno.

"Dicendum est secundo, quod si offensa Dei gravis non esset simpliciter infinita, posset purus homo satisfacere *ad aequalitatem* pro illa, sive sit propria sive aliena... *Hanc conclusionem deffendunt communiter thomistae*" (136).

(134) In III. P. q. 1 a. 2, Contr. 4.^a.

(135) In III. P. q. 64 dub. 3m.

(136) Curs. Theol. Colleg. Salmant. Tract. XVI disp. 1.^a par. 3.^a.

PENSAMIENTO DE STO. TOMAS

Parece ridículo examinar ahora cuál es la mente de Sto. Tomás en esta cuestión, pues no es de creer que tantos discípulos suyos de la más alta significación tomista lo hayan interpretado torcidamente. Sin embargo, porque su autoridad es aducida en sentidos contrarios, es necesario analizar aquí los fundamentos de una y otra interpretación.

Los partidarios de la satisfacción *condigna* se apoyan en tres principales: a) en que, según el Angélico Doctor, en la satisfacción de la creatura se salva la razón de justicia, ya sea imperfectamente, como sucede en las relaciones de los hijos para con los padres y del hombre para con Dios; b) en la infinitud de la gracia, proporcional a la del pecado; c) en la posibilidad de comunicación de la potestad de excelencia sobre los sacramentos. De cada uno de estos fundamentos se deduce sin gran esfuerzo la condignidad imperfecta de la satisfacción individual y la posibilidad de la universal por una pura creatura.

En cuanto al primero, el pensamiento de Sto. Tomás no ofrece lugar a duda. Así lo manifiesta en el 4.º de las Sentencias, distinción 15, artículo 2: “non potest homo satisfacere, si ly satis, *aequalitatem quantitatis* importet. Contingit autem si importet *aequalitatem proportionis*, ut dictum est; et hoc sicut sufficit ad rationem *justitiae*, ita sufficit ad *rationem satisfactionis*”. La justicia dice igualdad. Entre Dios y la creatura, ésta no puede ser perfecta o absoluta, porque todo lo de la creatura es de Dios. Pero para que exista la razón de justicia es necesario que haya igualdad. No pudiendo haberla entre el que satisface y la persona a quien satisface, como tampoco la hay entre el merente y el premiante, ha de existir entre la obra satisfactoria, realizada en virtud de la gracia recibida y la ofensa, de la misma manera que la hay también entre el mérito y el premio. A esto es a lo que llama Sto. Tomás igualdad proporcional, o sea, lo que es posible a la creatura para satisfacer por sus pecados.

Ahora bien; lo que se verifica en la satisfacción individual, por fuerza se realizaría también en la universal por todo el género humano, si una creatura estuviera dotada por Dios de gracia eminentísima y con ordenación divina a tal fin (137). Luego, según la doctrina de Sto. Tomás, puede una pura creatura satisfacer de *condigno* por todas.

(137) “Supposito tamen, quod gravitas offensae lethalis non sit simpliciter infinita, et attenta potentia Dei absoluta, in quibus suppositionibus procedit nostra doctrina, *optime* colligitur ad satisfaciendum (de condigno) pro peccato originali ex possibilitate ad satisfaciendum pro peccato proprio”. *Salmanticenses*, op. cit. tract. XVI dub, 3m par. 3.

La misma conclusión se desprende de la infinitud de la gracia (138). Perteneciendo ésta al orden divino, su acción alcanza, en sentido contrario, al mismo objeto de la ofensa. Luego no teniendo ésta una gravedad simpliciter infinita, puede ser causa de una satisfacción proporcionada. Así parece decirlo el mismo Sto. Tomás por las siguientes palabras: "Ad 4m dicendum, quod dolor contritionis, quamvis sit *finitus* quantum ad *intensionem*, sicut etiam et poena mortali peccato debita finita est, habet tamen *infinitam* virtutem ex caritate, qua informatur, et secundum hoc potest *valere ad deletionem culpae et poenae*" (139). Y esto está en perfecta consonancia con el principio general de que la gracia es de la misma manera causa del mérito y de la satisfacción.

En la comunicación de la potestad de excelencia sobre los sacramentos está afirmada, si se quiere todavía más claramente, la posibilidad de la satisfacción condigna por una pura creatura, y esto en orden a todo el género humano (140). Todos los teólogos, en sus comentarios a la cuestión 64, artículo 4, de la III. P., convienen en que el mérito del efecto de los sacramentos, de que se habla en la primera prerrogativa, es *de condigno* y no de congruo solamente. El efecto principal de los sacramentos es la gracia. Mas supuesto el pecado original, que nos arrastró a todos a ser hijos de ira, el mérito condigno de la gracia para todo el género humano supone necesariamente igual satisfacción por la ofensa contra Dios. Porque la primera gracia del hombre, en el presente estado, es ante todo *remisiva* de la ofensa divina.

Claramente se desprende esto de las siguientes palabras de Sto. Tomás: "Quantum ad rationem, sumptum ex impedimento peccati, simile est de homine et de Deo: quia etiam homo ab alio *mereri* non potest quem

(138) "Ad primum dicendum, quod sicut offensa habuit *quamdam infinitatem* ex infinitate divinae majestatis, ita et satisfactio accipit *quamdam infinitatem* ex infinitate divinae misericordiae, *prout est gratia informata*, per quam acceptum redditur quod homo reddere potest". IV Sent. d. 15 a. 2.

Hay que tener en cuenta que esta solución responde a la principal dificultad que oponen los adversarios de la satisfacción condigna. He aquí cómo la formula el mismo Sto. Tomás: "Videtur quod homo non possit Deo satisfacere. Satisfactio enim *debet aequari* offensae: sed offensa in Deum commissae, *est infinita*, quia quantitatem recipit ab eo in quem committitur. Cum ergo actio hominis non possit esse *infinita*, videtur quod homo Deo satisfacere non possit".

(139) IV. Sent. d. 17 q. 2 a. 5 q1a. 2 ad 4m.

(140) "Aliam potestatem habuit *excellenciae*, que competit ei, secundum quod homo, et talem potestatem potuit ministris communicare, dando scilicet eis tantam gratiae plenitudinem, ut *eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus*, ut ad invocationem nominum ipsorum sanctificarentur sacramenta, et ut ipsi possent sacramenta instituere, et sine ritu sacramentorum effectum conferre solo imperio".

offendit prius, *nisi ei satisfaciens reconcilietur*" (141). Y comentando este pasaje el Cardenal Cayetano, añade: "*prius natura intelligitur satisfactio et reconciliatio facta, quam meritum*" (142). Luego el mérito condigno universal de la primera gracia, por una pura creatura, presupone en ella igual satisfacción por la ofensa causada a la Majestad divina.

Además, en los sacramentos que causan la primera gracia se nos comunica la satisfacción de Jesucristo, la cual en el sacramento del bautismo borra totalmente la culpa y la pena debida al pecado, siendo una verdadera injuria la que se inferiría a la Pasión de Jesucristo, si en la administración de este sacramento se impusiera alguna penitencia por los pecados pretéritos al recién bautizado, según enseña Sto. Tomás en la III. P. q. 68 a. 5. Y en el caso posible de que habla el Angélico Maestro en el artículo 4 de la cuestión 64, sería la satisfacción de la creatura, a quien Dios hubiera escogido para misión tan alta y divina, la que, en grado muy inferior, produciría esos mismos efectos en el sacramento del bautismo. Los que se oponen a la posibilidad de la satisfacción condigna por una pura creatura, ya por sus propios pecados o por los de todos los hombres en general, obedecen sólo a una posición fija respecto de la infinitud *simpliciter* del pecado.

Una objeción.—En frente de estas afirmaciones fundamentales de Santo Tomás, poco valen las objeciones de los contrarios, base de su actitud negativa en la presente cuestión. Todas se reducen a una misma, cual es que para la satisfacción condigna por el pecado se requiere, según el Angélico Doctor, una *virtud infinita* por razón de la misma infinitud del pecado, la cual consta: a) por la majestad infinita de Dios, contra la cual se dirige; b) por el bien infinito del cual priva, que es el mismo Dios; c) y por la corrupción *total* de la naturaleza, la cual es multiplicable en infinitos supuestos. Y una virtud infinita no puede tener por sujeto a una pura creatura (143).

(141) I-II q. 114 a. 2.

(142) In I-II 1 c. n.º IV.

(143) "Ad hoc autem quod satisfactio esset condigna (*proprie et stricto*) oportebat quod haberet virtutem infinitam: quia peccatum pro quo fiebat satisfactio *infinitatem quamdam* habebat ex tribus. Primo, ex infinitate divinae majestatis, inquantum offensa fuerat per contemptum inobedientiae; quantum enim major est in quem peccatur, tanto est gravior culpa. Secundo, ex bono quod per peccatum auferebatur quod est infinitum, scilicet ipse Deus, cujus participatione fiunt homines beati. Tertio, ex ipsa natura, quae corrupta erat, quae quidem infinitatem quamdam habet, inquantum in eā possunt supposita in infinitum multiplicari."

Ya hemos visto repetidas veces en la exposición que antecede, acerca del sentir de los teólogos, que la virtud infinita es necesaria para la satisfacción condigna *ex toto rigore justitiae*, a la cual se refiere siempre Santo Tomás en los lugares citados, pero no para la satisfacción *condigna ex condignitate*, que no tiene, ni mucho menos, la perfección de la primera.

Por otra parte, la infinitud del pecado no pasa de ser extrínseca, objetiva y sc. quid, no simpliciter, como prueban las mismas razones de Sto. Tomás. Y esta misma infinitud tienen también la gracia y la caridad, las cuales, dada la ordenación divina universal en una creatura, alcanzarían sin dificultad, en mérito y en satisfacción, a todos los individuos de la especie humana, como, en otro orden, sucedió en el pecado de Adán (144).

Concluyamos, pues, que la tesis de la posibilidad de una satisfacción condigna imperfecta o ex acceptatione y universal por una pura creatura, es generalmente admitida en la escuela tomista antigua bajo fórmulas diversas, que todas vienen a expresar una misma realidad. Esta misma doctrina es común a toda la escuela escotista, salvo diferencias fundamentales en cuanto a otros aspectos de la misma. Dentro de la escuela tomista, la corriente que arranca principalmente de Juan de Sto. Tomás y los Salmanticenses, pasando por Godoy, Gonet, Gotti y Billuart, es totalmente opuesta a ella. Como los teólogos de nuestro tiempo conocen principalmente la doctrina tomista a través de esta corriente, son igualmente negativos. Pero debieran mirar también al otro lado, donde tal vez se encontraran mejor representados.

La escuela suareciana es antitéticamente opuesta. Por eso mismo Nazario no la quiere juzgar como contraria, buscando la identidad de doctrina en medio de la diversidad de fórmulas (145).

En la escuela tomista la doctrina de la satisfacción condigna, tanto particular como universal por una pura creatura, tiene dos modalidades distintas, según que se considere a aquélla como persona individual, animada siempre de la gracia de Jesucristo, o en cuanto formando una sola

Actio autem purae creaturae non potest habere infinitam efficaciam". III Sent. d. 20 q. 1 a. 2. Cfr. III. P. q. 1 a. 2 ad 2m; q. 46 a. 1 ad 3 m; q. 49 a. 5 ad 1m; III. Sent. d. 1 q. 1 a. 2; De Verit. q. 26 a. 6 ad 2m; C. C. b. 4 c. 54 et passim.

(144) Infinitas sc. quid, non repugnat gratiae capitis (vel Mediatrix), quia quamvis esset finita simpliciter, posset habere *ex parte effectus* infinitatem sc. quid" (quoad supposita). Prado, op. cit. 1 c.

(145) In III. P. q. 1 a. 2, Contr. 4.^a.

persona moral en la unidad del Cuerpo Místico. Esta última modalidad, que es también de Sto. Tomás (146), comienza a tomar relieve con Cayetano, siendo admitida por los teólogos tomistas, hecha excepción de los Salmanticenses y de los que de ellos se derivan.

C) EL PASO DE LA POSIBILIDAD DE LA SATISFACCION EX CONDIGNITATE AL HECHO DE SU EXISTENCIA EN LA VIRGEN MARIA

¿Será necesario repetir una vez más que los teólogos no han pasado nunca del orden de la posibilidad al de los hechos concretos, tratándose de la satisfacción *condigna* por el género humano, llevada a cabo por una pura creatura? Nada, parece, se lo exigía entonces. Pero lo que ellos no hicieron, ¿podremos nosotros hacerlo ahora? Así lo creemos, respecto de la Mediadora universal de los hombres.

Cuatro razones lo aconsejan, o por mejor decir, lo imponen: a) El mismo principio del consorcio; b) La dignidad altísima de María, junto con la gracia perfectísima de que Dios la dotó; c) El mérito condigno de la gracia primera universal; d) La necesidad de colocar a la Virgen en un plano superior al resto de los demás mortales y de dar unidad a toda la doctrina mariana sobre la Mediación. Veámoslo.

En efecto, por el principio del consorcio María es asociada a toda la obra de Jesucristo. Luego, a la satisfacción por el pecado y al mérito de la gracia. En virtud de aquel mismo principio, Dios la dispuso y enriqueció con todas las gracias y medios necesarios, no sólo para ser digna Madre de Dios, sino también para el fin altísimo a que la había escogido. Sólo a Ella entre toda pura creatura se dispensó prerrogativa tan excelsa. De aquí se sigue inmediatamente en la gracia y en los actos todos de la Virgen Santísima, procedentes de la primera, una *oordenación divina* específicamente distinta de la nuestra, *in esse moris*, respecto de la satisfacción y del mérito. Pues al paso que en nosotros mira únicamente al sujeto de la misma gracia, en la Virgen se extiende por igual a todos los individuos de la humanidad, excepto a sí misma en cuanto a la primera gracia. Esto hace que la Virgen Santísima sea lo más semejante

(146) "Dicendum quod membra et caput *ad eandem personam* pertinent: unde cum Christus fuerit caput nostrum propter divinitatem et plenitudinem gratiae in alios redundantem, nos autem sumus membra ejus, meritum suum non est extraneum a nobis, *sed in nos redundat propter unitatem corporis mystici*". III, Sent, d. XVIII a. 6 ad 2m, Cfr. III, P. q. 68 a. 5 et passim,

que se puede dar con el mismo Jesucristo, hasta el punto que constituye con El un solo principio de nuestra redención. Y esta unión tan íntima, junto con la semejanza más perfecta de María con Jesús en el mismo ser de Mediador de los hombres, lleva aneja de una manera indisoluble y perfectamente lógica la realización en Ella de la satisfacción y del mérito más perfectos y semejantes a los de Jesucristo, posibles en una creatura.

No puede ser la satisfacción *ex toto rigore justitiae*, porque ésta sólo puede ser realizada por un supuesto divino, lo cual es exclusivo del mismo Jesucristo. Ni tampoco la meramente *de congruo*, porque en este caso la Virgen sólo se distinguiría de nosotros en cuestión de grados, dentro de la misma categoría de satisfacción específicamente, y entonces el principio del consorcio y el título de Mediadora de los hombres perderían todo lo que tienen de más elevado y característico. Luego una satisfacción media entre las dos, o sea, la *condigna ex condignitate*, posible a una pura creatura, la cual salva por una parte la distinción esencial de María respecto de Jesús y de todos nosotros en la obra redentora, y por otra es correspondiente con la dignidad altísima de su título de Mediadora y con el principio del consorcio. He aquí cómo, sin rodeos de ninguna clase y sin saltos en el vacío, se pasa racionalmente de la posibilidad de la satisfacción condigna al hecho de su existencia en la Virgen por medio del principio del consorcio, el más fundamental de toda la doctrina mariológica de la Mediación.

Otro tanto se deduce de la dignidad de María, como Madre de Dios, y de la perfección de su gracia. Por razón de la maternidad divina la Virgen María dice una relación real al Verbo encarnado, que la coloca dentro del mismo orden hipostático. A esta relación siguen otras con las divinas Personas, a cuya familia viene a pertenecer en cierto sentido (147). La dignidad que por este capítulo adquiere la Virgen Santísima sobrepasa toda consideración humana y angélica. Sto. Tomás dice que es en cierto sentido infinita (148). A esta dignidad hay que añadir todavía la que le pertenece como Mediadora de los hombres, formando con Jesucristo un solo principio de nuestra redención, aunque en grado diverso. Fuera de la Encarnación, no se encontrará obra divina tan perfecta y acabada.

(147) Cfr. J. Bittremieux, *Relationes Bmae. Virginis ad Personas SS. Trinitatis. Extract. ex "divus Thomas Plac"*, p. 39.

(148) *Beata Virgo ex hoc quod est Mater Dei, habet quandam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus*. I. P. q. 25 a. 6.

Proporcionalmente a tanta dignidad ha sido enriquecida por Dios con el tesoro de todas las gracias, de tal manera que la hicieran apta para funciones tan elevadas y divinas. Con razón llama Fiethoff *inefables* a la dignidad y perfección de la gracia de María (149), pues no tienen medida alguna humana para ser juzgadas, debiendo sólo considerarse a través de los fines altísimos a que se ordenan y de la omnipotencia divina.

Ahora bien; teniendo en cuenta que la gracia tiene una virtud *infinita*, en expresión de Sto. Tomás, y que el valor de la satisfacción depende en razón directa de la perfección de la gracia y de la dignidad de la persona procedente de aquélla, el valor satisfactorio de los actos de la Virgen sería tan infinito como su dignidad de Madre de Dios, de Mediadora con Jesucristo de los hombres y la perfección de su gracia. Esta consideración se refuerza todavía más, recordando que *objetivamente* el sacrificio de María, ofrecido por la salvación y redención del género humano, fué el mismo de Jesucristo, consistente en la vida santísima de su Hijo, que por derecho de Madre le pertenecía.

Nada impide para el caso la multiplicación indefinida de individuos de la especie humana, puesto que siendo *universal* la ordenación divina de la gracia de María a todos comprende en cuanto a la satisfacción y al mérito, en cuyo caso a su gracia le pertenecería también una infinidad sc. quid, respecto del número de individuos que están directamente bajo su influencia (150).

Supuesta ahora la misma clase de infinitud para el pecado, según la opinión más general y más probable, la satisfacción *condigna ex condignitate* por todos los hombres, es una consecuencia natural de la dignidad altísima y de la perfección de la gracia de María. Hasta el misterio de su Concepción Inmaculada parece ordenarse a esto, pues no sólo la dispuso para ser digna Madre de Dios, sino también para ser verdadera Mediadora de los hombres, a imitación de Jesucristo.

Este argumento adquiere todo su relieve proyectando los actos de la Mediadora en la unidad del Cuerpo Místico, según la consideración cayetanista, del cual forma Ella parte principalísima, y en el que constituye con Jesucristo un solo principio de nuestra redención y salvación.

Sinteticemos: según la opinión de Sto. Tomás, corriente en la escuela tomista, el hombre satisface *condigno* por sí mismo en virtud de los méritos de Jesucristo, ya se considere su satisfacción individualmente,

(149) De Alma Socia Christi Mediatoris, p. 59.

(150) Cfr. Nazario, I. c.

ya, sobre todo, si se la proyecta en la unidad del Cuerpo Místico (151). Luego la Virgen María, Mediadora con Jesucristo de todos los hombres, con una dignidad y perfección de la gracia proporcionadas a este título y al de Madre de Dios, y con *ordenación divina universal* de aquélla al mérito y a la satisfacción por todos, realizará el mismo género de satisfacción por todo el género humano.

En la segunda parte de nuestro estudio creemos haber probado suficientemente el mérito *condigno* de la gracia por María respecto de todos los hombres. Pero el mérito condigno de la *primera* gracia en orden a nosotros lleva consigo igual satisfacción por el pecado. Luego la Virgen satisfizo *condigne* por todos.

A este argumento, que los Salmanticenses califican de argumento Aquiles, por nuestra parte, contestan algunos como Juan de Sto. Tomás, Godoy, etc., que el mérito condigno de la primera gracia, de que habla Santo Tomás en la cuestión 64, artículo 4, de la tercera parte de la Suma Teológica, no infiere la satisfacción condigna por lo mismo que ésta se distingue en su concepto formal del mérito. A lo cual reponen los mismos Salmanticenses: "Auctores praefati distinguunt inter rationem meriti et rationem satisfactionis; et dicunt, quod licet purus homo possit mereri de condigno *gratiam remissivam* offensae, non vero potest exhibere condignam satisfactionem pro illa. Quam distinctionem, quantum ad praesens attinet, nos tanquam *inutilem* rejicimus: nam quis potest mereri de condigno extinctionem debiti, nisi satisfaciendo adaequate pro illo?" (152) A buen entendedor, pocas palabras.

En cambio, ellos adoptan otra solución no menos cómoda y expeditiva, y tan inconsistente como la primera. Dicen que una pura creatura puede merecer la primera gracia para las demás *absolutamente*, pero no en cuanto *remisiva* de la ofensa a Dios causada por el pecado (153).

Ciertamente que si se tratara del mérito de la primera gracia para el hombre en un estado de pura naturaleza, aquél no supondría la satisfac-

(151) "Poenitens per actus penitentiae, quatenus ordine naturae consequuntur effectum gratiae gratum facientis satisfacit *ex justitia perfecta*, non simpliciter *sed ex suppositione divinae misericordiae* gratificantis actus illos". Nazario, in III. P. q. 1 a. 2, Contr. 5.^a. "Dum homo justificatur per poenitentiam a peccato actuali, ipsa contritio est *actus justitiae* cujusdam specialis quae continetur sub justitia tanquam pars potentialis. Quae conclusio est D. Thom. in III. P. q. 85 a. 3. *et apud thomistas debet esse communis*". Báñez, in I. P. q. 21 a. 4 ad 2m., ed. Sal. 1585.

(152) Tract. Theol., tract. XVI, de Incarnatione, disp. 1 dub. 3m n.º 70.

(153) Ibid,

ción condigna por el pecado. Pero no es éste nuestro caso, ni el supuesto en que procede Sto. Tomás en el artículo 4 de la citada cuestión 64, sino precisamente todo lo contrario. Para el Angélico Doctor el motivo adecuado de la Encarnación es el pecado del hombre. Y la salvación del hombre *pecador* sería también el motivo de la comunicación de la potestad de excelencia sobre los sacramentos a una pura creatura, la cual nos merecería a todos *de condigno* la gracia. Ahora bien; no se puede de ninguna manera merecer *de condigno* la primera gracia para el hombre *pecador*, sin que previamente se merezca también el perdón de la ofensa por el pecado. Porque la concesión de la gracia necesariamente presupone aquél. Por lo tanto, el mérito *condigno* de la *primera* gracia para el hombre *pecador* lleva consigo inevitablemente la satisfacción condigna por el pecado. A los Salmaticenses se les puede volver con todo derecho el argumento que ellos esgrimen contra Juan de Sto. Tomás, Godoy, etc. ¿Quién puede, en efecto, merecer condigne la gracia primera para el pecador, y por lo tanto la aplacación de la ira divina con la solución del débito del pecado, sino el que satisface también *condigne* por él, del modo que esto es posible a una pura creatura? Luego su distinción es tan *inútil* como la de los primeros.

Y cuente el lector que no navegamos aquí por la región de puros posibles, como hace Sto. Tomás en el lugar citado, sino por la de hechos reales y concretos. El principio del consorcio, la calidad de María como Mediadora del género humano, y la ordenación divina universal de su gracia, todas verdades implícitamente reveladas, constituyen el puente por donde se pasa de la región de puros posibles a la afirmación concreta del mérito condigno de la primera gracia para todos los hombres, y la satisfacción de igual naturaleza por el pecado.

¿Que Sto. Tomás y los demás teólogos no llegaron a formular estas afirmaciones? Ya lo sabemos. Bastante hicieron en aquellos tiempos con dejarnos señalado a nosotros el camino. Y la teología debe repetir siempre los mismos principios, pero no debe reducirse a reproducir *materialmente* las mismas afirmaciones en cuestiones que, como la presente, no se discutían entonces. Eso sería convertirla en un reloj de pura repetición. Unidad formal de doctrina, dentro siempre de los mismos principios, con una mayor penetración y desenvolvimiento de sus virtualidades, tal es el fin de la teología.

De esta manera se salvan también la unidad y armonía más perfectas entre las doctrinas fundamentales de la teología mariana. La plenitud de

la gracia es requerida no sólo para realizar su misión de Madre de Dios, sino también para redimir y salvar al género humano. Esta misión altamente social exige en la gracia de María una *ordenación divina* específicamente distinta de la nuestra y de la de Jesucristo. La de Este alcanza al mérito y a la satisfacción por todos absolutamente; la de María a todos, menos Ella misma, en cuanto a la primera gracia; la nuestra, a cada uno de nosotros individualmente. De aquí se sigue en Jesucristo el mérito y la satisfacción condignos *ex toto rigore justitiae* para todos sin excepción; en la Virgen, para todos, menos Ella misma, en cuanto a la primera gracia, *ex condignitate*; y en nosotros individualmente de la misma naturaleza. La concepción de la gracia de María como *individual*, está en abierta pugna con su misión eminentemente social-universal.

El principio del consorcio, y los títulos de Mediadora y Corredentora del género humano recobran todo su valor. La Virgen, con toda verdad, nos salva y redime; con toda verdad es Mediadora de la gracia entre Dios y nosotros. Sale fuera del nivel común y entra a participar con Jesucristo eficazmente de su misma misión divina, aunque siempre en un plano inferior y subordinadamente a El. El mérito y la satisfacción *de congruo* solamente, la dejan en el plano general en que todos nos movemos, lo cual hace que la Mediadora se distinga de nosotros únicamente en cuestión de grados, dentro de la misma especie de mérito y de satisfacción. Y esto destruye la distinción específica que debe existir entre Ella y nosotros. La antítesis Eva-María, tan común en el pensamiento de los Padres y teólogos para expresar la parte de María en el misterio de nuestra redención, alcanza así su máximo grado de realidad y de expresión. La distribución general de las gracias encuentra aquí su fundamento objetivo. María es, con Jesús, principio universal de las gracias, aunque dependiente y subordinadamente a El, porque nos las mereció todas y satisfizo por nosotros *condigne imperfecte*, o sea, *ex condignitate*. La Concepción Inmaculada recobra una finalidad, no sólo particular en orden a la maternidad divina, sino también social en cuanto a la satisfacción por el pecado. Y María es así Madre de Dios y Madre espiritual de los hombres, en todo el sentido de la palabra. Maternidad divina y maternidad espiritual-humana se encuentran indisolublemente unidas en el plan divino, y la perfección de la segunda exige el mérito y la satisfacción condignos.

Por otra parte, la analogía entre la Mediación mariana y la de Jesucristo, solamente encuentra su perfección en la *condignidad* de los actos de María en la obra de nuestra salud. Porque la analogía fundada en el

mérito *de congruo* la podemos tener todos, en diferente escala. Y como el mérito y la satisfacción *de condigno* se fundan en la diversa *ordenación divina* de la gracia, esa analogía de la Mediación mariana con la de Jesucristo se lleva hasta el mismo *ser* de mediador, o sea, a la mediación ontológica, fundamento de la activa.

Por último, en la satisfacción condigna se salva también la analogía que debe existir en la gracia, respecto de la satisfacción y del mérito. En ambos la gracia es principio de donde dimana su valor. Por tanto, al mérito condigno de la gracia debe corresponder una satisfacción igual respecto del pecado. Por eso nos parece un contrasentido en muchos teólogos admitir la posibilidad del primero, ya sea para sí mismo, ya para todos en general, y negar la de la segunda. Los que así proceden son los representantes de la infinitud *simpliciter* del pecado. No son los más, ni los más principales, ni el fundamento en que se apoyan es de tal naturaleza que no permita sostener con mucha más probabilidad la tesis contraria. Pero lo verdaderamente extraño, y hasta contradictorio, es que algunos de ellos, como Godoy (154), admitan la posibilidad de la satisfacción condigna en un individuo para *algunos*, a pesar de la infinitud *simpliciter* del pecado, y la nieguen al mismo tiempo con respecto a todos. Lo que es posible para uno solo, lo es también en orden a todos, *suppositis supponendis*. Lo cual prueba la fluctuación e inseguridad con que mantienen su misma posición. En todo caso la analogía de la gracia, en cuanto al valor del mérito y de la satisfacción, no se salva en la doctrina por ellos sustentada, siendo así que de la misma manera es principio de una y otra cosa. De aquí que la Mediación mariana, según los principios por ellos establecidos, sólo podría alcanzar una perfección *unilateral*, en cuanto al mérito de la gracia, pero no en su sentido integral y perfecto.

Conclusión.—Llegamos al final de esta cuestión. De lo dicho se desprende con toda claridad, que el mérito *condigno* de la gracia en la Virgen María es conforme con los principios teológicos mantenidos por *todos* los teólogos, y al mismo tiempo *exigido* por el principio del consorcio y los títulos marianos de Mediadora universal y Corredentora del género humano. Que a la satisfacción *condigna* sólo se opone la doctri-

(154) "Ex dictis colligitur dignitatem capitis Ecclesiae per influxum *satisfactorium et meritorium de condigno universalem*, it esse Christo *propriam*, ut de potentia absoluta non posset purae creaturae competere: secus vero dignitas capitis per meritum de congruo *universale, et particulare condignum*". In III. P. q. 8, tract. VI, disp. 28 par. ult.

na de una *minoría* de la escuela tomista, ni la más representativa, ni la más conforme con la del común Maestro sobre la infinitud del pecado, siendo por otra parte *exigida* también por todos los principios de la teología mariana. Esta satisfacción condigna y universal de la Virgen, es la que nosotros defendemos en nombre de Santo Tomás y de un buen número de sus principales discípulos. La misma doctrina *debe* ser común a toda la escuela escotista e igualmente a la suareciana. Lo que alegan algunos sobre la infinitud del pecado no es cosa para arredrar a nadie, siendo mucho más convincente la opinión contraria que, además de tener en su favor a la generalidad de los teólogos, está apoyada en más firmes razones. Y, sobre todo, es exigida por los principios mismos de la Mediación mariana y está conforme con los de la teología en general. No se puede hablar en nombre de una minoría, y menos apoyándose en una opinión poco probable, contra lo que de consuno piden la razón teológica y las excelsas prerrogativas marianas.

Quiera Dios que esta doctrina se haga pronto común para exaltación de la Virgen María, nuestra Madre, y perfeccionamiento de la teología de la Mediación.

FR. MANUEL CUERVO, O. P.

Salamanca, fiesta del Rosario, 1938.

Erasmus y España

A propósito de un libro reciente (1)

Al sacar a luz en el *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* (septiembre de 1935) algunos documentos sobre el proceso inquisitorial de Alonso Virués, terminábamos las líneas de presentación de los mismos con estas palabras: "El alma española, ansiosa de una superación que le acercase al ideal, fué pródiga en ensanchar el margen crediticio abierto al humanista Erasmo. Por eso el erasmismo, aclimatado desde primera hora entre nosotros, discutido luego, refrenado después, resurgiendo más tarde en forma proteica, constituye una especie de corriente subterránea que, fundida con la que antes se despertó entre los alumbrados del reino de Toledo, informa consciente o inconscientemente todos los esfuerzos de renovación que vemos aparecer en nuestro Siglo de Oro... Un estudio de conjunto de nuestra cultura del siglo dieciséis a través de este prisma, daría la clave para esclarecer muchos enigmas y reducir a unidad de origen las tendencias antagónicas que se manifiestan en el campo de la literatura y de la vida religiosa".

El libro que acaba de publicar el señor Bataillon responde con creces a este deseo. Como fruto sazonado de largos años de investigación, ahonda y aclara un conjunto de problemas, capitales unos, secundarios otros, acerca de nuestra cultura clásica en su aspecto doctrinal, religioso y literario, reduciendo a unidad aquella corriente tan variada y en apariencia refractaria a todo ensayo de sistematización. Es un mérito singular el haber señalado primero el vínculo fundamental que pone en relación las distintas partes de un todo tan complejo, y después el haber sabido seguir paso a paso las sinuosas directrices que va tomando en cada libro o sector intelectual el pensamiento erasmiano, principal aglutinante de esta manifestación del alma española. Para el público culto que conoce las publicaciones anteriores del autor, no es una sorpresa el presente libro; pero lo será, sin duda, para quienes ignoran la preparación que tiene en estas materias. En realidad, las magistrales introducciones al *Diálogo de la doctrina cristiana* de J. de Valdés (Coimbra, 1925) y al *Enquiridion* de Erasmo (Madrid, 1932) eran ya un presagio de la obra que hoy admiramos.

El libro de B., aunque difícil de resumir por tratarse de un estudio maci-

(1) Marcel Bataillon: *Erasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du xvie. siècle.* Paris, E. Droz, 1937.

zo, denso, e integrado por tanta variedad de elementos, merece ser conocido del público español, no en extracto quíntaesenciado, sino en forma más amplia. Vamos, pues, a indicar primero su contenido, para señalar luego, sin menoscabo de sus relevantes méritos, algunas deficiencias de documentación, interpretación y tendencia en que no podemos acompañar incondicionalmente al autor.

I

El cardenal Cisneros—comienza diciendo B.—“domina tan manifiestamente la vida religiosa en la Península durante los veinte años que preceden a la Reforma, que para comprender la actitud de España en presencia de la revolución protestante es forzoso remontarse hasta él” (p. 2). El movimiento espiritual estudiado en este libro no ha nacido del acto revolucionario de Lutero, si bien convergen en él Prerreforma, Reforma y Contrarreforma. “La España de Cisneros contiene en germen todo lo que ha de desarrollar la de Carlos V, todo cuanto se esforzará por salvar la de Felipe II” (ib.).

Siendo la Reforma algo más que una protesta contra los abusos en materia religiosa, la eliminación de éstos por obra de Cisneros no era suficiente para atajar el curso del mal. El impulso formidable del espíritu evangélico que encarnaba aquel movimiento de protesta no podía contrarrestarse más que con una serie de disposiciones que renovasen totalmente la vida cristiana. Entre ellas la reforma del clero secular y regular emprendida con tesón por el cardenal surtió efecto principalmente dentro de la Orden franciscana. En los demás institutos religiosos su influencia reformadora fué más bien indirecta. Esta transformación monástica, que contrasta con la recalcitrancia del clero secular a entrar por el camino estrecho de una vida más ordenada, contribuyó extraordinariamente a realzar el prestigio de las Ordenes mendicantes, consideradas por el pueblo como encarnación del ideal cristiano. Pero “las tendencias evangélicas que dan vigor a la reforma franciscana o a la reforma dominicana se encarnan en una minoría ansiosa de espiritualidad. Esta minoría simpatizará con Erasmo y hasta será a veces sospechosa de luteranismo. Situada en la vanguardia del catolicismo, tendrá con la reforma protestante afinidades profundas que el nombre de Contrarreforma hace olvidar con demasiada frecuencia” (pp. 10-11).

La fundación de la Universidad de Alcalá conforme a moldes novísimos, saturados de sabor humanístico; la aparición de la Políglota, testimonio elocuente de una potencialidad cultural insospechada, y la vulgarización del texto sagrado mediante paráfrasis y traducciones de escritos patrísticos contribuyeron a que la antigua sabiduría cristiana, después de haber echado hondos raíces en la clase directora, pasase al pueblo, despertando en él una poderosa corriente de espiritualidad. Pero además el humanismo cristiano contaba en España con un resuelto propagandista, Antonio de Nebrija, el cual desde 1495 había decidido aplicar sus actividades a los estudios sagrados, anticipándose con ello a Colet y a Erasmo.

Algunos años después la empresa de Orán, otro signo de la pujanza política y religiosa de la España de Cisneros, hace converger hacia ella las mira-

das de quienes, preocupados por la decadencia del Pontificado y del Imperio, venían predicando la unidad cristiana para afrontar el peligro turco. Al propio tiempo la victoria del ilustre cardenal renovaba en el interior, una vez más, la ilusión del destino providencial de España en orden a la conversión del Islam y a la conquista de Jerusalem, creencia explotada por visionarios y pseudoprofetistas en favor de sus sueños mesiánicos, que vino a cristalizar al fin en los conventículos de alumbrados del reino de Toledo, turbando los espíritus y comprometiendo la buena causa.

En ese estado de exaltación, y como abierta a la esperanza de algo extraordinario que no tardaría en asomar por el horizonte, se encontraba el Alma española cuando hizo su primera aparición entre nosotros el nombre de Erasmo, aureolado con una celebridad que se extendía ya por todo el orbe cristiano. Su mensaje, ávidamente acogido, se resume en dos palabras: *Philosophia Christi*. Contentémonos por el momento con interrogar a la *Paraclesis ad philosophiae christianae studium*, que traduce en una de tantas formas como él sabrá presentarlo el manifiesto de este su evangelio, eco fiel del contenido en las escrituras sagradas.

“El título es ya como un desafío a la escolástica, esta filosofía racionante que pretende tener a su disposición la clave de la ciencia divina. La más alta verdad nos viene de Jesucristo bajo otra forma distinta. Si es cierto que los cristianos son sus discípulos, no tienen más que escuchar sus palabras. Estas no necesitan de comentarios ni de especulaciones que las oscurezcan so pretexto de esclarecerlas. Es un alimento tan sencillo, que a todos conviene. Para saborearlo basta tener el corazón puro y lleno de fe. Ahora bien, cosa maravillosa: él nos suministra esta fe que exige de nosotros. Lo más urgente es, pues, hacer llegar a todas partes la palabra de Dios. Convendría que hasta las mujeres leyesen los evangelios y las epístolas, y que estos libros estuviesen traducidos a todas las lenguas... Los enemigos jurados de esta vulgarización ilimitada del evangelio son los teólogos profesionales y los religiosos, que se arrogan el monopolio del puro cristianismo... La filosofía de Cristo debe ser vivida, no argumentada. Para que el mundo se haga cristiano no son necesarias sabias especulaciones, de las que ni Cristo ni sus Apóstoles se preocuparon. Lo que se necesita es que las verdades manifestadas por ellos sean recordadas sin descanso por los predicadores en sus sermones y por los maestros en las escuelas y que ellas inspiren la conducta de los príncipes... Adquirir conciencia de la cualidad de cristiano es una transformación de todo el ser. Con ello no se violenta la naturaleza, porque el cristianismo es natural. Es una liberación de la naturaleza oprimida por el pecado. Sería un error creer que el cristianismo es contrario a los grandes filósofos que han aparecido antes de Cristo. Jamás filósofo digno de este nombre ha enseñado el amor a las riquezas, a los honores, a los placeres... Que los cristianos conozcan, pues, la enseñanza de Cristo y se impregnan de ella con el celo que los musulmanes muestran por la ley de Mahoma, los judíos por la de Moisés, los religiosos por la regla de su Orden. *Escuchadle*, ha dicho Dios en la nube. Los Apóstoles han sido depositarios de su espíritu. En San Pablo parece renacer Cristo. Escuchémosles” (pp. 80-81).

"Poco importa que la *Paraclesis* no sea una expresión completa del pensamiento religioso de Erasmo. Si la tendencia antiescolástica aparece en ella con tanta viveza, la tendencia anticeremonial apenas tiene cabida. Con todo se la siente latir. Erasmo no puede abordar seriamente un aspecto cualquiera del cristianismo esencial sin que su concepción de este cristianismo esté totalmente sobreentendida. Más bien que una concepción es un movimiento, el movimiento que desembaraza, arroja todas las sobrecargas hasta mostrar al desnudo esta disposición del alma donde radica el cristianismo verdadero. En los años siguientes Erasmo insistirá más y más sobre la sencillez de la ley de Cristo y sobre la libertad cristiana... Paráfrasis, opúsculos de circunstancias, anotaciones, polémicas, cartas privadas, toda ocasión le será propicia para desentrañar la esencia de la ley de gracia, para mostrar el olvido en que está, para ataviarla con atractivos irresistibles. Esta predicación por el libro obtiene un prodigioso éxito entre el clero digno y luego en el pueblo. ¡En ella se asocia a su gran sentido de lo eterno humano un sentimiento tan agudo de lo actual!" (p. 82).

El primer mensaje de Erasmo que circuló entre el gran público español fué la *Querela pacis*, traducida en 1520 por el canónigo sevillano Diego López de Cortegana. La fuente mejor provista para la defensa de la paz y condenación de la guerra la encuentra Erasmo en la Biblia, sobre todo en las palabras de Cristo. "Erasmo no se cansará de citar pasajes del evangelio que imponen a los cristianos un deber imperioso de vivir en paz entre sí, si no quieren hacer traición a la Cruz, cuyo signo multiplican con profusión, profanar el bautismo, por el cual son incorporados a Cristo, y la eucaristía que es símbolo de amistad" (p. 94). Pero la aparición de este alegato pacifista fué intempestiva en España, en medio de una guerra civil y en vísperas de la agresión francesa contra Navarra. Por añadidura, mientras el humanista Cortegana obsequiaba al público español con una obra reveladora del nuevo astro que comenzaba a brillar en el firmamento de los grandes pensadores, otras firmas de solvencia planeaban aquí una réplica del holandés. Y cosa rara: los primeros en hacerle frente en esta tierra, donde tantos éxitos le estaban reservados, son dos teólogos alcaláinos, a saber: Diego López de Zúñiga y Sancho Carranza de Miranda. Sobre todo, el encuentro con López de Zúñiga adquiere caracteres dramáticos, dado el arrojo del agresor y el tono despectivo de la réplica. Juan de Vergara, que quiere actuar de conciliador, en carta a Zúñiga, al remitirle la *Apología* de Erasmo, se esfuerza por hacerle comprender la talla del adversario, hombre de rara penetración de juicio, de una facilidad prodigiosa de improvisación y de una potencia ilimitada para el trabajo. Su gloria no conoce precedente en los siglos modernos. En todas partes Erasmo es objeto de un verdadero culto. "El elogio de Erasmo se ha hecho ritual en las menores publicaciones de los humanistas y su nombre aparece en ellas con mayúsculas... El ejerce verdadera realaleza sobre los sabios y sobre los ignorantes" (p. 128).

Lejos de sentirse abrumado con tales encarecimientos de las prendas que adornaban a Erasmo, creció más el ánimo del adversario, anunciando a su amigo Vergara que tenía preparado contra él otro libro, poca cosa para lo que merece semejante blasfemador, en cuyas obras, llenas de impiedades, han be-

bido los luteranos sus herejías. Esta colección de *Blasfemias e impiedades* sorprendidas por Zúñiga en Erasmo llegó a Alemania a fines de mayo de 1522. El autor cree haber puesto en claro el parentesco íntimo que existe entre Erasmo y Lutero cuando éste acababa de ser condenado solemnemente por Roma. Los extractos que van a continuación—escribe en el prólogo—lo atestiguan evidentemente. “Por primera vez—observa B.—toda la obra religiosa de Erasmo era sometida públicamente a un análisis, con intención de presentarla como radicalmente herética” (p. 134).

En la carta que acompañaba al ejemplar remitido a Vergara insiste Zúñiga una vez más, y con cierto aire de triunfo, sobre los desvaríos de Erasmo en materia religiosa. “Tú lo encontrarás claramente de acuerdo con Arrio, con Apolinar, con Joviniano, con los wiclefitas y los husitas; en fin, con Lutero en persona”. Con un sentido exacto de la realidad reduce el autor la herejía de Erasmo a su doctrina sobre el culto de los santos, sobre los sacramentos, las ceremonias, los bienes de la Iglesia, las Ordenes monásticas, las peregrinaciones y los milagros. Las páginas más recargadas del áspid de la herejía las encuentra Zúñiga “en los vigorosos y hábiles manifiestos de libertad evangélica escritos por Erasmo en 1518 como para encubrir a Lutero al mismo tiempo con su autoridad y con su moderación” (p. 135).

En respuesta a estas acusaciones de blasfemia y de herejía, Erasmo, sin pretender dialogar con el adversario, explica su pensamiento, no acentuando su radicalismo, sino más bien suavizándolo, como si tratase de alejar el peligro, siempre posible, de verse complicado en la condenación luterana. En el fondo mantiene la posición de siempre, sometiendo a crítica severa y dejando a veces en una inquietante duda el origen de instituciones fundamentales como la confesión auricular y el primado romano. Mas replica él: ¿es que ejercitar la crítica y deplorar la decadencia o corrupción del cristianismo es obrar en blasfemo? Reconoce que en esa labor tiene por compañeros a muchos luteranos, que le verían con agrado reducido a su campo. El, con todo, aborrece lo mismo el triunfo de una revolución asoladora, que la complicidad de ciertos ortodoxos reacios a entrar por una reforma sincera. Entre estos dos extremos igualmente reprobables prefiere quedarse solo para poder servir de mediador.

Es evidente que tanto aquí como en sus relaciones con los que en la curia imperial fiscalizaban su conducta, la habilidad política del acusado jugó un papel importante para mantener su independencia. Seguro de la tutela del César, que garantizaba su ortodoxia, y resuelto a limar ciertas asperezas que hicieran más viable su concepción del cristianismo, presintió la perspectiva halagüeña que le esperaba en la zona templada del reformismo, equidistante de la reacción ortodoxa y del evangelismo luterano.

El erasmismo, con todo lo que implica su programa de renovación religiosa, penetró en España vía libre al regresar el Emperador con su corte de los Países Bajos en 1522. El efecto que produjo entre nosotros está reflejado en una carta de Schets al propio Erasmo, de 30 de enero de 1525, en que, haciéndose eco de las noticias que le comunicaba de aquí Francisco Baile, le dice que en toda la nación, en particular entre los nobles y gente de letras, ha despertado con sus escritos un entusiasmo no igualado jamás. No se frecuen-

tan más libros que los suyos. "Con su lectura—confiesan quienes los conocen—se sienten iluminados por el espíritu divino y sus conciencias se ven serenadas. La doctrina revelada expuesta por Erasmo penetra las almas, llenándolas de consuelo y de paz" (p. 173). Este testimonio es singularmente precioso, porque revela la existencia en España, ya en esa primera hora, de un grupo selecto informado por el fervor evangélico de Erasmo. Aparte de eso, en la Corte, donde convergían la grandeza eclesiástica y laica con el elemento extranjero y extranjerizante, y por otro lado la Universidad de Alcalá, portaestandarte del humanismo cristiano, eran dos focos permanentes que irradiaban la importada orientación religiosa por toda la Península. Para colmo, en la masa del pueblo los ánimos estaban también admirablemente dispuestos para recibir esa impronta, gracias a la labor de propaganda de un cristianismo interior, de un vivo sentimiento de la gracia que la corriente iluminista venía desarrollando en el reino de Toledo. La doctrina de esta agrupación guardaba sorprendentes afinidades con la de Erasmo, y como él, y más aún que él, reclutaba sus afiliados entre los conversos. El edicto inquisitorial de 1525 contra la secta, que afectaba directamente a la modalidad calificada de *dejados* [fruto abortivo de la reforma cisneriana], hacía imposible su continuación bajo esa etiqueta, y sus adeptos se pasaron al erasmismo, puesto a la orden del día en ese mismo año con la traducción del *Enquiridion*.

El *Enquiridion* enseña a las almas sumidas en la esterilidad de una religión y una ética gastadas por la rutina, que dentro de ellas mismas existe una ayuda superior, la cual neutraliza las deficiencias humanas y levanta al hombre hasta incorporarlo con su cabeza Jesucristo. Suavemente invita Erasmo a cada uno a sentir la formación en sí de un hombre nuevo, afianzándole contra el peligro del pecado con las armas fortísimas de la oración y del conocimiento de la ley divina. Oración es aspiración del corazón más que sonido de palabras, y será tanto mejor cuanto fuere más acompañada de actos de caridad. La ciencia de la palabra divina es nuestro alimento espiritual. Pero en el estudio de la santa escritura, partiendo de la letra, hay que saber elevarse al espíritu, porque nuestra ley es espiritual. El texto sagrado no nos servirá de provecho si no penetramos en su íntima sustancia. Es de más provecho la inteligencia de un solo versículo, que el canto de todo el Salterio, cuidando sólo de la letra. "Desde estos capítulos preliminares el libro se insinúa maravillosamente en el alma, la limpia de pretensiones y temores, y la invita a sentirse participante de una fuerza y de una sabiduría que la hacen superior a sí misma" (p. 209).

En torno a la oposición entre la letra y el espíritu ordena Erasmo su concepción de la esencia del cristianismo. En todo el libro late esta verdad central. La regla quinta, alma de las veintidós que propone para codificar, por decirlo así, "el cristianismo verdadero", el que encierra la escritura sagrada, "enseña a despreciar las cosas visibles y a elevarse a las invisibles: admirable manifiesto de cristianismo interior, cuyos ojos debían resonar por largo tiempo en España" (p. 211). La oposición entre el espíritu y la letra, norma fundamental para la interpretación de la escritura, debe servir también de guía para juzgar de las prácticas cristianas, de los sacramentos y del culto. Otro

tanto se ha de decir de la veneración de los santos y reliquias, de los milagros, etc. "Erasmus insiste sin cesar sobre la ley del espíritu tal como la ha entendido San Pablo, sobre los frutos de la caridad, que son la manifestación auténtica del espíritu, comparados con los cuales las obras exteriores carecen de valor" (p. 216). "Hay que aprender a amar a Dios, y para amarle debidamente a conocerle, no siendo como esos cristianos de quienes dice el Apóstol que tienen fe por Dios, pero non secundum scientiam" (ib.).

La reforma interior que predica Erasmo es menos una reforma de costumbres que una reforma mental. La verdad una vez asimilada se convierte "en sustancia de nuestra alma" y termina por apartarnos del vicio. Y la verdad cristiana, más que en el común sentir de las gentes, la hemos de buscar en el juicio propio, rompiendo con la tiranía de la costumbre y con la superstición del número. "No se trata de modelar los preceptos de conducta sobre la práctica común, sino de conformar la práctica con los preceptos de Cristo" (p. 217), para que haya conformidad entre la cabeza y los miembros. La ley de Cristo es el Sermón de la Montaña, que obliga por igual a todos los que entran a formar su cuerpo místico. "La ley de amor no sufre excepción: se aplica a todos, clérigos y laicos, potestades civiles y eclesiásticas. La autoridad debe ejercerse sin violencia, en virtud de una superioridad moral, no fundarse sobre el derecho de la fuerza ni sobre una majestad que exige el más supersticioso respeto" (p. 219). En lugar de reformar el mundo según la regla de la escritura, nuestros doctores, adulterando la palabra del Señor, como dice San Pablo, quieren torcer la escritura divina hasta conformarla con las costumbres de la época" (p. 219). El antagonismo entre la filosofía cristiana y la del mundo se resuelve haciéndose todo para todos, a fin de ganar a todos para Cristo. "La predicación debe hacerse principalmente con el ejemplo, siendo indulgente con el débil e inquebrantable en mantener los fueros de la verdad" (ib.). En esta labor de catequesis no se ha de pretender por encima de todo, al ver un alma inclinada al arrepentimiento, atraerla al claustro, como si no fuera posible ser cristiano sin llevar un hábito religioso. El hábito no hace al monje, o dicho en forma más cruda, según la expresión de Erasmo, *Monachus non est pietas*. "El mejor estimulante para el alma cristiana es el ejemplo vivo de los que siguen a Cristo. A falta de esto, el espíritu de Cristo debe buscarse en las escrituras santas" (p. 220).

El Erasmo del *Enquiridion*, si es permitido el anacronismo, resulta eminentemente pietista. La gran metáfora paulina relativa al cuerpo místico de Cristo, que él descubre guiado por Colet, adquiere aquí una importancia capital. Del mismo Apóstol toma evidentemente "cierta fórmula de la gracia, de una renovación divina del hombre por el amor, amor dado y recibido a la vez, principio de toda acción buena y fundamento de la fraternidad humana" (p. 221). "Este cristianismo paulino del *Enquiridion* juega quizá en la vida espiritual de España hacia 1525 un papel comparable al que había tenido veinticinco años antes en la vida interior de Erasmo. La piedad de Windesheim, en uno y otro caso, queda rebasada. El alma religiosa aspira a unirse con Dios en un sentimiento nuevo de confianza y de libertad" (p. 222). Ningún libro más a propósito para satisfacer la necesidad de renovación religiosa y moral

puesta de moda por los alumbrados del reino de Toledo. "Por su tono de moderación parecía exento de las recriminaciones ortodoxas con que tropezaba después del caso de Lutero toda reivindicación del cristianismo en espíritu. Aunque perfectamente de acuerdo con lo esencial de la predicación iluminista, a la que pretendía oponerse el edicto de 1525, difería lo suficiente de sus fórmulas típicas para no caer bajo los golpes del decreto inquisitorial. Además se trataba de un libro, cuyo contenido doctrinal en un medio de inquietud religiosa debía provocar forzosamente una sorprendente cristalización... El iluminismo español en la medida en que lo adopta como manual de cabecera deja de ser un movimiento puramente local, alimentado, es verdad, de la Biblia y de los místicos, pero con demasiada subordinación a las fórmulas y a la persona de algunos autodidactos inspirados. Aquí se le ofrece toda la revolución religiosa expresada en un lenguaje europeo a la vez familiar a los humanistas y accesible a todos los espíritus" (p. 226). La protección oficial que cubría a Erasmo, con sólo cambiar de etiqueta, les permitía proseguir su apostolado de evangelismo interior, declarando guerra al formulismo de la piedad en uso, seguros de encontrar adeptos en abundancia entre la masa del pueblo y aun en los monasterios.

Si antes actuando solos habían logrado tan sorprendente éxito en la Alcarria y comenzaban a invadir otras regiones, puede calcularse lo que sucedería ahora en que, sumados a la corriente erasmiana, participaban de la nota aristocrática y de moda y del favor que acompañaba a esta tendencia. Las Ordenes religiosas de mayor influencia en el pueblo no pudieron presenciar sin alarma los progresos de esta nueva corriente religiosa. Denunciado el caso desde el púlpito en varias capitales de Castilla, fué precisa la intervención del inquisidor general. Y como no bastase esta diligencia, para acallar las que-rellas se acordó llevar el asunto a una junta convocada en Valladolid durante la primavera de 1927 precisamente en el momento en que comenzaban a llegar a la Corte las primeras noticias acerca de la entrada del ejército imperial en Roma y de la prisión del Pontífice. Con tales nuevas se despertaron una vez más los vaticinios mesiánicos de antaño, augurando a la política del César la misión providencial de la reforma de la Iglesia, aun contra la voluntad del Papa. Por tres veces en un período de quince años, y siempre con más decisión, surgía la misma idea, como anhelo profundamente arraigado en el alma española de entonces.

A continuación el autor describe minuciosamente lo actuado en las juntas vallisoletanas a base de los votos emitidos por los que tomaron parte en ellas, fijando hechos que hasta hace poco andaban algo desquiciados en nuestros historiadores. Aunque interesante, no nos detendremos a resumir este apartado por tratarse de un punto que por tres veces durante los últimos años hemos dilucidado independientemente de B., llegando en lo sustancial a idénticas conclusiones que él (1).

(1) El tema de las juntas de Valladolid lo hemos desarrollado primeramente en un librito sobre Francisco de Vitoria, que forma parte de los manuales de Acción Católica "Pro Ecclesia et Patria". Entregado el original por noviembre de

Disuelta la asamblea a causa de la peste que comenzó a sentirse en Valladolid, quedaron las cosas indecisas, si bien se había logrado apaciguar las protestas de algunos predicadores religiosos que pedían la condenación de Erasmo. Entre los partidarios del mismo, algunos interpretaron la disolución como victoria de su parte; pero otros más prudentes comprendieron que era preciso andar con cautela para no exacerbar a un enemigo siempre temible. La suspensión de las juntas fué, si no una victoria definitiva para los erasmistas, al menos un fracaso para los adversarios. En el exterior tuvo su repercusión, favoreciendo, sobre todo en Lovaina, la causa del holandés. Aun con eso Erasmo se muestra menos optimista que sus adictos españoles, y para atajar impugnaciones siempre molestas escribe al inquisidor Manrique, al arzobispo de Toledo, al Emperador, a sus respectivos secretarios, Coronel, Vergara y A. de Valdés, sin olvidar al canciller Gattinara, encareciendo sus trabajos por la causa evangélica y su celo antiluterano, a fin de merecer que se redujese a la impotencia a sus adversarios los religiosos, ejército permanentemente dispuesto a tomar la ofensiva. Virués, Maldonado y los tres secretarios, que formaban aquí el estado mayor de Erasmo, le aseguran que ellos cuidarán de delatar a tiempo cualquier conato de agresión, si bien conviene que él mismo no dé pie para ello sacando a luz la *Apología* contra tales adversarios.

El maestro, a causa de la lentitud de las comunicaciones, no recibió a tiempo este consejo; o si lo recibió, no quiso seguirlo. Sin embargo, la *Apología* no tuvo réplica. Entretanto sus admiradores de aquí, aprovechando el medio triunfo de Valladolid, estimularon a los Poderes públicos para que en virtud de los edictos que prohibían los libelos antierasmistas, impidiesen toda manifestación en contra. Alonso de Valdés, en particular, en respuesta a la carta del humanista al Emperador, redactó e hizo firmar por el Soberano un elogio de Erasmo que, además de asegurarle contra toda alometida, podía colmar sus ambiciones. La carta corrió por toda España e hizo comprender a los adversarios que sería contraproducente reiterar la campaña.

Los erasmistas, dueños de la situación durante el quinquenio de 1527 a 1532, emprendieron una labor de traducciones del maestro, mediante las cuales aseguraban el arraigo de éste en el pueblo y su predominio en la piedad. Ante el temor de que ciertos radicalismos, como el referente a la *Exomologesis*, pudieran suscitar pretextos para turbar una situación ventajosa le aconsejaron que suavizase asperezas, prometiéndole en cambio una soberanía en España cual nunca hubiera podido soñar.

1935, se terminó la impresión en el verano siguiente, después de iniciado el Movimiento Nacional, por lo cual el libro quedó estancado en territorio rojo sin haber logrado hasta el presente ningún ejemplar. Por segunda vez dilucidamos el tema en un artículo publicado en el extraordinario de *El Debate* de 12 de julio de 1936 (último que apareció antes del Movimiento), dedicado a Erasmo en el cuarto centenario de su muerte, que se cumplía en aquella fecha. Por último, hemos vuelto a tratar del asunto en una conferencia dada en la Universidad de Oviedo durante el invierno de 1938, que se publicará en los *Anales* de aquel Centro.

Los traductores, sin atenerse precisamente al programa de Erasmo, procuraron vulgarizar algunos de sus libritos de piedad, como el sermón sobre *La infinita misericordia de Dios*, la *Declaración del Padre nuestro*, que tuvo favorableísima acogida, y la paráfrasis de los primeros Salmos. El ensayo, después del triunfo del *Enquiridion*, no ofrecía riesgo. El peligro estaba en los *Coloquios*, composiciones saturadas de intención e ironía, como encaminadas a desarraigar inveterados abusos. Los traductores andaban algo indecisos, pero el voto resuelto de los editores apresuró su divulgación. Si la forma dialogada, que permite exteriorizar las mayores audacias sin comprometerse, hacía presagiar que tendrían favorable aceptación, su contenido, salpimentado de gracia y de desenvoltura lucianesca contra ciertas instituciones piadosas muy en boga, los convertían en alimento codiciado de un público relativamente culto y nada meticuloso en materia religiosa. Esa consideración acabó de inclinar la balanza, y primero unos, después otros, siempre con éxito creciente, fueron apareciendo hasta formar colección compuesta de doce piezas escogidas. Virués, en los de su aportación de traductor, cercena para evitar escándalos, ciertas osadías del maestro, sin desvirtuar, salvo raras excepciones, su significado. Pero aun así dejó pasar afirmaciones en que había reparado ya la Sorbona y fueron luego suprimidas por la Inquisición española. Tal el comentario arriesgadísimo de Erasmo sobre las palabras de San Pablo: "El hombre espiritual juzga todas las cosas y no es juzgado por nadie", donde encuentra él la consagración de la libertad cristiana inherente al varón perfecto, exento de toda sumisión a normas exteriores, por ir guiado por el espíritu divino. "Así los *Coloquios*, gracias a la colaboración del traductor con el autor, penetraban en las más íntimas preocupaciones de la España trabajada por el iluminismo" (p. 334). Fué este el punto máximo a que el erasmismo español llegó en los años de propaganda intensa. Mientras en Francia se ponían trabas a la difusión de tales publicaciones, en España el inquisidor general, el arzobispo de Toledo y el propio Emperador dispensaban a las ideas erasmianas una protección oficial que aseguraba su curso.

Pero esta paradoja histórica de una floración tan próspera de traducciones del maestro en un país inquisitorial no podía ser duradera. "El repliegue que seguirá bien pronto en lo que se refiere a los *Coloquios*, no debe hacernos olvidar que España es el único país en que este libro fué puesto ampliamente a disposición del gran público" (p. 335).

La frágil victoria de Valladolid proporcionó sin duda ventajas a la invasión de las nuevas ideas; pero sus propios promotores sabían que la fuerza del adversario era todavía grande. Por eso, además de advertírselo al maestro, pusieron los traductores especial cuidado en atenuar sus desahogos contra el monacato, lo mismo que contra la jerarquía. En cambio no veían dificultad en exaltar el sentimiento de la gracia que renueva los corazones. Tal es la nota característica de las versiones de los *Silenos* y de la *Lengua*, y en general de la metamorfosis que experimentó el pensamiento de Erasmo en tierra española.

Semejante apreciación no andaba descaminada. La fronda antimonástica en que, a pesar de esas medidas, se traducía el triunfo del erasmismo, tuvo la virtud de renovar la táctica del enemigo. La reforma de la teología escolástica,

lo mismo que la de las Órdenes mendicantes, era ya una realidad en marcha. "Esta fuerza es la que debía triunfar unas décadas más tarde del libre humanismo cristiano, no sin apropiarse una parte de su herencia" (p. 345). Una muestra expresiva de ello tenemos en la *Apología del monacato* contra Erasmo, que en 1528 publicó en Salamanca el franciscano Luis de Carvajal. Sus alegatos "tienen el mérito de profundizar las razones que separan a Erasmo de los religiosos, y que hacen de éstos la defensa natural de la ortodoxia contra el erasmismo" (p. 346). Las embestidas del humanista contra el monacato como expresión de un determinado concepto de la vida religiosa, lo mismo que su apreciación de la cultura cristiana, responden a un punto de vista personal, pero no exacto, a juicio del adversario. Este se indigna contra la nueva teología, que establece como norma básica la antítesis entre el culto en espíritu y el culto ceremonial. Tu, Erasmo, que hablas con tanto desdén de las ceremonias y de otras manifestaciones exteriores de la piedad cristiana, ¿en qué pones tu esperanza? "Si confiara al papel mis sospechas, tal vez lograrse acertar. Plega al cielo que Lutero mintiese cuando te trata de ateo" (p. 350). El franciscano abierta a formular con precisión la contienda entre el iluminismo de San Pablo, de que Erasmo es maestro, y la interpretación del Apóstol hecha por los religiosos a la luz de la tradición eclesiástica. Más afortunado que los redactores de la ponencia discutida en Valladolid, ataca eficazmente el pensamiento de Erasmo, presentándolo "como un iluminismo que se evapora en ateísmo, como un luteranismo más peligroso que el de Lutero" (ib.).

No obstante estas acusaciones, el erasmismo en España fué en tiempo del Emperador agente eficaz de la reforma eclesiástica. Las mejoras que a impulsos de él se introdujeron consistían, entre otras, en una más esmerada selección y formación del clero, y en un espíritu más apostólico por parte de los prelados. Los adscritos al movimiento erasmiano fueron los primeros en dar ejemplo, y su celo contribuyó a remediar situaciones deplorables, como la que pinta Maldonado, sin duda en forma hiperbólica, en su *Pastor bonus*, con relación a la diócesis de Burgos hacia 1529. "Pero el erasmismo—nunca se insistirá bastante sobre ello—ha sido algo más que un movimiento de protesta contra los abusos de un clero indigno y de un monacato ignaro. En él se encarnaba un movimiento positivo de renovación espiritual, un esfuerzo de cultura intelectual dominado por un ideal de piedad" (p. 368). Su más alta expresión hay que buscarla en Alcalá. Dentro de las producciones de aquella escuela ocupa un lugar preferente el *Diálogo de la doctrina cristiana* de Juan de Valdés (1529). La incubación en la academia cisneriana de este "iluminado aristócrata, destinado a conquistar luego la alta nobleza de Nápoles, es un hecho que confirma cuanto sabemos ya sobre la continuidad del movimiento erasmiano con el movimiento iluminista" (p. 374). El culto de Valdés por San Pablo corre parejas con su afición a cuentos festivos. En el cenáculo erasmiano, donde cada uno está al acecho de historietas monásticas, pasa por el más hábil coleccionador de esta especialidad.

Para Valdés, como para los alumbrados, en el evangelio no hay consejos: "allí todo es precepto" (p. 378). Pero además el concepto de perfección cristiana enseñado por Erasmo adquiere en él un acento nuevo, fiel siempre al

evangelismo puro, sin las trabas de una casuística recargada. El sentimiento que experimenta todo cristiano, una vez que ha gustado la dulzura del evangelio, de estar incorporado a Cristo, es para Erasmo algo que tiene el lugar de la gracia. Valdés se mueve en esa misma dirección. "Vale más gustar y sentir en el alma los dones del Espíritu Santo, hace decir al buen arzobispo de Granada, que hablar de ellos" (p. 382). La fe, la esperanza y la caridad ocupan un puesto preferente en la escala de esos dones. Entre las tres virtudes existe unidad estrecha tan íntima, que "tengo por cierto que poseyendo una perfectamente se poseen las tres" (p. 383). Abundando en ese orden de ideas el *Diálogo*, pretende "enseñar el verdadero camino para adquirir la luz del Espíritu Santo". La religión que en él se expresa deriva enteramente de la gracia, tiene parecido con la doctrina del siervo-arbitrio y presupone una justificación por la *fe-fiducia*, en contraposición a la *fe-creencia*, que puede ser fe muerta. Quizá por prudencia, a fin de vivir el cristianismo sin el embarazo de querellas doctrinales, no acentuó él más sus afinidades con la Reforma. Como en ésta, la palabra que sobresale en sus enseñanzas es *experiencia*. La religión, más que una doctrina expresada en fórmulas y puesta en acción según determinadas normas de culto exterior, es una realidad vivida íntimamente.

"El *Diálogo* era el primer ensayo de uno de los más auténticos genios religiosos del siglo" (p. 390). En él estaba sintetizado todo el movimiento de Alcalá y todo el iluminismo erasmizante. Nada extraño, pues, que fuese delatado al Tribunal de la Fe. Pero éste, fiel a la benevolencia con que miraba las cosas de Erasmo, se contentó con nombrar una comisión de doctores complutenses buscados *ad hoc*, entre quienes figura Hernán Vázquez, que había revisado el original antes de salir a luz, haciendo en él bastantes supresiones. El libro, previa aclaración de algunos textos en sentido ortodoxo por parte del autor, se dejó circular libremente. Semejante resultado nos da la medida del poder con que contaba el erasmismo en aquella fecha. "La conspiración erasmiana maniobra hábilmente y a cara descubierta, fiel a su ideal de renovación religiosa sin revolución" (p. 393).

El diálogo será también la forma preferida por Alonso de Valdés, hermano del anterior y no menos erasmiano que él, para difundir por ese medio el espíritu del maestro. El Saco de Roma por las tropas imperiales le prestó una primera ocasión de manifestar, al propio tiempo que su obligada fidelidad al César, ya que era su secretario, el ansia de una reforma radical en la vida y disciplina eclesiásticas. El coloquio se entabla entre el autor, encubierto con el nombre de Lactancio, y el arcediano de Viso, que acaba de llegar de Roma, asombrado de espanto por los horrores que allí había presenciado. Como en el *Diálogo de la doctrina cristiana*, hay aquí una tesis que podemos llamar aparente, y sirve de envoltura a otra más disimulada, pero que en la intención del autor ocupa puesto preferente. El Emperador no es responsable ni de la guerra a que le arrastró el Pontífice al firmar contra él una alianza, ni por consiguiente de los males que ella ha traído. Dios permitió aquel desastre, en castigo del cúmulo de abusos arraigados en la curia romana. El esquema ofrece materia apta para desarrollar lo más característico del erasmismo, o sea la

misión irénica de la Iglesia y de los pueblos cristianos, tan desconsideradamente traicionada por el Papa, y la necesidad de poner mano enérgica en las extralimitaciones del clero, reduciéndolo a su función propia, que es el apostolado evangélico por la palabra y por el ejemplo. El Emperador, lejos de oprimir a la Iglesia en su Cabeza, debe ser instrumento providencial de su reparación ahora que ha puesto Dios en sus manos la suerte de la misma. Si lo hace, "se dirá hasta el fin del mundo que Jesucristo ha instituido la Iglesia y que Carlos V la ha restaurado" (p. 413).

El acento ultraerasmiano del *Diálogo* contribuyó a su difusión no menos que la causa del Emperador en él defendida. Gracias a Valdés, el Saco de Roma apareció metamorfoseado en algo que distaba de ser afrentoso. Pero los presentimientos del secretario imperial acerca de la misión de su señor en orden a la reforma se desvanecieron como sueños. Carlos V dejaba a Clemente VII el cuidado de convocar el concilio para la reforma de la Iglesia, la extirpación de la herejía luterana y la prosecución de la guerra contra el turco. Por su parte, el nuncio reclamaba contra la difusión del folleto antirromano, señalándolo con la nota de herejía. Entre el autor y él se cruzaron cartas harto duras. Llevado el asunto al inquisidor general, éste, como siempre, dió muestras de benevolencia para las ideas erasmistas, endosando el pleito al presidente del Consejo de Castilla, que lo terminó con un *no ha lugar*. Con todo, el lance fué para Valdés una lección de prudencia.

De ella dió pruebas en la reserva con que llevó adelante la composición de otro ensayo, el *Diálogo de Mercurio y Carón*, en que por entonces trabajaba (1). "La principal causa que me ha impulsado a escribir este *Diálogo*—dice él—fué el deseo de poner en claro la justicia del Emperador y la iniquidad de los que le han desafiado" (p. 419). El desafío en cuestión es el que por enero de 1528 notificaron al Emperador en Burgos los reyes de armas de Enrique VIII y de Francisco I. La experiencia adquirida y la larga gestación secreta dieron a este segundo *Diálogo* una madurez que se echa de menos en el primero. Por lo demás, el modelo y aun la fuente ideológica es la de siempre: el variado arsenal de composiciones, dialogadas o no, de Erasmo. Valdés lo toma por guía para expresar el concepto del cristianismo en espíritu, tan olvidado de quienes hacen más ostensiblemente profesión de seguirlo. Y lo mismo que en Erasmo, el desarrollo del tema, comenzando en forma esencialmente crítica, se eleva hacia la afirmación de un alto ideal.

Mercurio obtiene permiso de Carón para interrogar a las almas que desfilen por allí. Cada una personifica un estado de la vida cristiana, y el examen se hace con miras a ver cómo se cumple la doctrina evangélica en los diversos estados. Este artificio permite al autor dar variedad al diálogo, y sobre todo facilita el examen de las innumerables deformaciones de la piedad y de la vida cristiana, que él describe con acento hiperbólico. El estado clerical y particu-

(1) Bataillon ha probado que la paternidad de este diálogo corresponde al secretario Alonso, no a su hermano Juan, como se venía creyendo. Cf. *Homenaje a Menéndez Pidal*, I, Madrid, 1926, p. 403 y sigs.

larmente el monacato constituye el blanco preferido de las invectivas del autor. Conforme a esa tendencia, las almas elegidas en el *Diálogo* nos orientan constantemente hacia un ideal de santidad laica. La piedad de ley va en él ligada incondicionalmente al estado del matrimonio, piedad singularmente erasmiana y que además recuerda a los alumbrados. Con razón la censura inquisitorial pretenderá descubrir en el *Diálogo* una apología de aquella secta. Pero la convicción del pensamiento religioso de Valdés se aviene mal con toda clase de paliativos. Como en la *Moria*, como en los *Coloquios*, la ironía de acento lucianesco va aquí de la mano con el sentimiento religioso.

En la segunda parte del *Diálogo* se hace resaltar la figura del rey Polidoro, en quien encarna el autor su ideal político, un modelo dominado por la mística de la paz. El discreto secretario tuvo ocasión de ensayar su política de avenencia, negociando un acuerdo en la Dieta de Augsburgo que sucedió luego. Pero aquella tentativa fracasó completamente.

A este contratiempo del erasmismo en la persona de uno de sus principales representantes, se añadió otro al aparecer la *Determinatio* sorbónica reprobando las *Anotaciones* y la *Paráfrasis del N. T.*, libros en que supone que Erasmo, dejadas sus habituales ambigüedades, expresa sin velos su pensamiento. Don Alonso Enríquez, abad de Valladolid, que se había significado como erasmista decidido en la junta de 1527, estando de paso por Italia salió a la palestra con una *Defensa* del maestro, en que trata de probar que la doctrina de éste nada tiene de común con las herejías de Lutero. Al mismo tiempo pretende dar una respuesta provisional a la *Determinatio* parisiense. Pero la *Defensio* del abad debió redactarse a raíz de la junta vallisoletana, y la alusión a la censura sorbónica era sólo una pretendida nota de actualidad. Su publicación en 1532 no puede, pues, tomarse como respuesta eficaz a la amenaza del momento. Con todo merece ser exhumada, ya que atrae nuestra atención hacia un personaje olvidado, "pero que por su importancia social, por la fidelidad al ideal erasmiano de su juventud ha contribuido quizá más de lo que se cree a mantener en la España del Emperador un ambiente de libertad religiosa. La *Defensio* tendrá más tarde los honores del Índice" (p. 456), si bien no logró ejercer influencia alguna en las ideas del momento.

Muy diversa fué la suerte de la *Antiapología* de Sepúlveda, publicada simultáneamente en Roma y en París. En ella defiende el autor la buena memoria del príncipe de Carpi, brutalmente maltratado por Erasmo. Este, según el escritor cordobés, no acierta a justificarse en forma satisfactoria de los cargos que Alberto Pío, como otros de sus impugnadores, le dirigen. Su voluntad de pasar por ortodoxo está en contradicción con sus tendencias íntimas. Y en cuanto a sus relaciones con la Reforma, "difícilmente escapa a la acusación de haber preparado las negaciones luteranas por sus burlas y sus recriminaciones sobre determinadas materias" (p. 459). "El veredicto de Sepúlveda, filósofo de formación italiana, tenía muchos puntos de coincidencia con el de Carvajal, teólogo de formación parisiense" (p. 460).

Al fervor erasmiano sucedió en España, después de un quinquenio de marcha triunfal, una reacción cada vez más pronunciada. La ortodoxia iba estrechando el asedio precisamente cuando el maestro comenzaba a declinar. Sus

lazos más sólidos con la Península se relajaban. Sus amistades con los personajes de la Corte quedaban cortadas por la muerte o entraban en una fase de indiferencia. Las repetidas acusaciones de favorecer a Lutero formaron quizá en torno a sus secuaces un ambiente de suspicacia, terreno propicio para que actuase la Inquisición. Los vuelos adquiridos por el evangelismo iluminista al amparo de la propaganda de los escritos de Erasmo, hicieron creer que existía en Castilla una facción luterana y comenzaron las denuncias, despertando el celo del Tribunal de la Fe. Los hermanos Bernardino Tovar y Juan de Vergara fueron comprendidos en las acusaciones formuladas por Francisca Hernández, figura central de los conventículos iluministas de Salamanca y de Valladolid. La intervención de Pedro Ortiz, doctor sorbónico y hermano de Francisco Ortiz, el franciscano inseparable de la alumbrada denunciante, vino luego a complicar la situación, ya que dicho doctor había sido uno de los firmantes de la *Determinatio* parisiense contra Erasmo, y era por tanto autoridad de peso ante el Santo Oficio. A instancia de éste, "Ortiz traza un cuadro sumario de los numerosos errores erasmianos, contra los cuales, a su juicio, el público español, por una culpable negligencia, no está aún apercibido... Así la Inquisición pretendía llenar una grave laguna en los textos sobre que se apoya para defender la ortodoxia. Si Valladolid no llevó las cosas a término, la Sorbona ha hablado, y un eco de sus censuras se deja oír en el secreto de una sala de audiencia para justificar las persecuciones entabladas contra los erasmistas" (p. 478).

Las nuevas denuncias contra Vergara no modifican su situación, como tampoco la nota severa de los calificadores de su doctrina, hasta que se le sorprende en comunicación con su hermano Tovar, todo a espaldas de los inquisidores y con la complicidad comprada de algunos auxiliares del tribunal. Entonces el procurador fiscal denuncia a Vergara como "fautor y defensor de herejes, impedidor del Santo Oficio, difamador, insultador y corruptor de sus ministros y funcionarios", y reclama su detención. En su primera audiencia ante los jueces el reo niega con juramento toda comunicación con su hermano, hasta que se le presenta el cuerpo del delito. Entonces trata de justificar con ayuda de textos de Santo Tomás y de Cayetano su obstinada negativa anterior. Ni la apelación al Consejo ni la recomendación de su señor, el arzobispo Fonseca, mejoran gran cosa la situación. La Inquisición, de cuya presidencia se había alejado temporalmente a Manrique, patrocinador de erasmistas, adopta procedimientos de rigor. En su defensa el encausado se esfuerza con gran habilidad por demostrar cuán lejos está de asentir a la doctrina de Lutero. Con todo su argumentación contra las acusaciones de Francisca Hernández, basada en cierta incompatibilidad cronológica, "tiene el inconveniente de aislar artificialmente luteranismo e iluminismo" (p. 490), dos tendencias en su origen muy afines. "Las opiniones inculminadas en su proceso caracterizan la piedad de la Prerreforma tanto como la piedad luterana e iluminista. Lo interesante es la manera en que se justifica por profesarlas, intentando acordarlas con la ortodoxia" (p. 491). "De hecho, los testimonios más serios y más preciosos sitúan la herejía de Vergara sobre el terreno del erasmismo, y sobre este terreno, acepta él su propia defensa" (p. 493). Si se quiere calificar de herejía la

tradición de la Iglesia pensante y estudiosa, sea. A ella se atiene frente a la ortodoxia policiaca e inculta de que los religiosos y el promotor fiscal se hacen campeones. "De ahí el alto interés de su defensa, que en el fondo es la del erasmismo, y que versando aquí sobre una antinomia fundamental del catolicismo, hace presentir ciertos aspectos del debate modernista" (p. 499). Pero este interés ideal escapa a las apreciaciones de sus jueces en 1534, y sólo aparece en lontananza como objetivo "de un duelo en que la fuerza y la astucia pesan más que las ideas" (ib.). Para mayor desgracia sobrevino un nuevo testimonio proporcionado por Virués, un erasmista militante. "Hay algo doloroso en esta delación de un hombre que se cree obligado a proporcionar prendas a la justicia inquisitorial" (p. 501). Por un momento parecen encaminarse las cosas hacia una solución de severidad media. Pero su prisión durará cerca de cuatro años, haciéndole apurar el cáliz hasta las heces.

El interés psicológico e histórico del proceso está en la importancia del personaje, en su carácter decidido y resuelto y en la adhesión que presta a Erasmo desde primera hora. "Mediante él nos es dado penetrar en las sombras secretas de las salas de audiencia, de las prisiones y claustros que eran su prolongación y nos inicia acerca de la lentitud inexorable del procedimiento, donde reside casi toda la crueldad de este proceso" (p. 509).

El de María Cazalla, casi simultáneo, aunque de menos duración, "da una idea más exacta de lo que fueron las persecuciones contra la generalidad de los erasmistas, acusados entonces de luteranismo y de erasmismo" (p. 409). Como Vergara, era ella de familia de conversos, "de esta sangre de los Cazallas, a quienes su ascendencia judía parece condenar a la inquietud religiosa dentro de la comunidad católica de España. Pero al propio tiempo encarna mejor que nadie el destino del erasmismo español: fermentación espiritual que prolonga el iluminismo quietista de un Alcaraz y de una Isabel de la Cruz, que evoluciona gracias a Erasmo hacia un pietismo impregnado de razón, y que después de algunos años de libertad casi total se hace repentinamente sospechoso de luteranismo, sin que el pensamiento de Erasmo haya sido oficialmente condenado" (p. 513). Es verdad que sus secuaces en España, y especialmente en Castilla, "casi todos pertenecían al mismo medio y se conocían más o menos, habiendo entre ellos una especie de francmasonería creada por la comunidad de estudios" (p. 523). Como conjurados en lo que podemos llamar "revolución erasmiana, bien pocos se libraron de pagar su tributo al Tribunal de la Fe". Y conviene no olvidar "que esta reacción brutal que responde a las primeras manifestaciones atrevidas del evangelismo no es un fenómeno exclusivamente español. La represión española se distingue menos por su crueldad que por la potencia del aparato burocrático, policiaco y judicial de que dispone. Su organización centralista cubre toda la Península con una tupida red... Frente a sí tiene la hostilidad de los espíritus libres, el odio tenaz de los nuevos cristianos contra quienes se ha instituido y que ven en ella el instrumento de su humillación y de su empobrecimiento. En cambio puede apoyarse en el sentimiento de *cristiano viejo*, arraigado en las masas populares, en su oscuro instinto igualitario, hostil a los hombres de fortuna y que saben adquirirla, y en especial sobre su piedad gregaria que cultivan las Ordenes mendicantes y excluye toda crítica que afecte a las devociones populares" (pp. 529-530).

En el capítulo décimo, titulado "La reforma española al tiempo de las primeras reuniones del Concilio de Trento", estudia B. una serie de cuestiones varias y complejas, cuya nota predominante y que sirve de vínculo de unión es la doctrina de la *justificación por la fe*. En Trento y en el colegio cardenalicio tuvo sus defensores, herederos del ideal irénico de Erasmo, los cuales se esforzaban por encontrar en ella un terreno de acuerdo entre la ortodoxia y el luteranismo. El movimiento lo encarna una minoría selecta y de innegable influencia, la cual ampara con su prestigio "durante más de diez años una tendencia que se tiene por católica en favor de la justificación por la fe, y aun votadas por el Concilio las fórmulas que condenaban esta tendencia, tardaron en imponerse con una autoridad inmediata y sin réplica" (p. 536). Un año después de aparecer el decreto conciliar se promulgaba el *Interim* de Augsburgo, y en él "las nuevas fórmulas de la justificación daban larga satisfacción a los defensores de la divisa *Sola fides*" (p. 538). España, antes de 1560, no se declaró campeón de la ortodoxia tridentina (p. 539).

En el mismo período, no obstante la prohibición inquisitorial absoluta de los *Coloquios* en latín y en romance (1536-37), Erasmo sobrevive en algunos teólogos ortodoxos, como Alonso de Castro, Luis de Carvajal, Martín Pérez de Ayala, cediendo sólo paulatinamente el campo a una tendencia más conservadora. "Un catolicismo nuevo (*sic*) se edifica, el cual menos optimista que el erasmismo en cuanto a la vulgarización sin límites de la escritura, más respetuoso con las tradiciones, como el culto de los santos, más conservador en materia de exégesis, no puede dejar de reconocer los servicios prestados por Erasmo a la reforma de la Iglesia y a la renovación de la enseñanza cristiana. Este catolicismo no pretende romper lanzas contra un muerto cuya influencia persiste, aunque ahora se ejerce en profundidad sin el tumulto de fronda popular que antes había parecido tan alarmante" (p. 548).

Estas observaciones nos hacen comprender mejor ciertos movimientos y ciertos hombres clasificados prematuramente como luteranos. Si no se ha intentado hasta ahora encuadrarlos en el movimiento erasmiano, "que fué el ambiente de su juventud, es primero, por falta de documentación; después, a consecuencia de un concepto insuficiente del erasmismo español, donde no se ha querido ver más que una fronda religiosa sin influencia, y no una fe; y, en fin, porque la calificación inquisitorial de "luteranismo" invitaba a investigar más bien del lado de las confesiones protestantes ya constituidas" (p. 557). Con Juan de Valdés nos encontramos "en el corazón mismo de este país neutro de la justificación por la fe, que durante veinte años de "anarquía religiosa" fué como un paso de comunicación entre Roma y Wittenberg" (p. 550). Carranza y Agustín Cazalla, en Valladolid, y los doctores Egidio y Constantino, en Sevilla, son otros tantos representantes auténticos de este iluminismo erasmiano que se pretende hacer pasar por luteranismo. En ellos ha cristalizado la contribución de Europa a lo que podemos llamar Reforma española. Pero su religión tiene las raíces en España, lo mismo que la de Valdés, con la que coincide en el fondo.

El Caso de Constantino, que nos es permitido estudiar en sus Sermones y en sus Catecismos, es típico en ese género de mistificaciones de que venimos

tratando. Tanto la inquisición española como el escritor protestante González Montes hacen de él, aunque por razones opuestas, un promotor de las ideas luteranas. Con todo, el idealismo cristiano, objeto de su apostolado, apenas rebasa los límites señalados por Erasmo. La justificación por la fe inflamada por la caridad constituye el nervio de su doctrina. La renovación religiosa de España inspirada en el espiritualismo evangélico le debe también el haber señalado con trazo vigoroso los medios más adecuados para combatir la ignorancia, raíz de casi todos los males: a saber, la predicación y la enseñanza del Catecismo. Su ejemplo tuvo muchos imitadores. Ahora bien, en presencia de Catecismos como los de Constantino, de Meneses, de Baltanás, surge una cuestión: "España aparece removida en Sevilla, y sin duda en otras partes, por una predicación que se podría llamar implícitamente protestante, la cual deriva netamente del iluminismo erasmiano y que entre 1535 y 1555 se asocia a la justificación por la fe, sin deducir de ello consecuencias fatales para el dogma católico. Por otra parte, un movimiento espiritual resueltamente católico, explícitamente vinculado a esos dogmas amenazados, se desarrolla en los monasterios reformados y en la reciente Compañía de Jesús. Sus promotores, trabajando por la depuración del sentimiento religioso, insisten con preferencia sobre la renovación de las almas por la gracia, en particular mediante la oración. ¿Qué relaciones hay entre estos dos movimientos? ¿Qué conciencia tienen de lo que les aproxima y de lo que les separa? La cuestión, aunque tan interesante, es casi insoluble en el estado actual de nuestros conocimientos" (pp. 584-585). Sólo podemos comprobar el hecho de "la existencia de un período en que desaparece toda frontera entre ortodoxos y heterodoxos" (p. 586).

El autor dedica sendos capítulos a estudiar los vestigios del erasmismo en nuestra literatura espiritual y profana. Erasmo, sin llegar al "biblismo integral" de Lutero, era partidario de facilitar de alguna manera el acceso del pueblo al conocimiento del texto sagrado. En casi todas sus obras, saturadas de espíritu y de doctrina escrituraria, no hizo más que poner en práctica de alguna manera ese pensamiento. No es, pues, extraño, que hacia mediados del siglo XVI hubiese en la Iglesia español "una corriente de inspiración erasmiana en favor de la traducción de la Biblia, o en todo caso del N. T." (p. 590).

Su influencia en la literatura ascéticomística se ejerce principalmente a propósito de los grandes temas tratados por él con preferencia: el de la preparación para la muerte y el de la oración en espíritu, contrapuesto a las ceremonias. El primero es estudiado por Erasmo en libro especial que apareció en 1534. Divulgado en castellano al año siguiente por una doble traducción, tuvo un eco más vivo en la *Agonía* de Vanegas, la obra maestra de la literatura ascética española de la época del Emperador. Sin ser propiamente una imitación de Erasmo, el autor se muestra impregnado en su lectura. Aunque no hubiera otras semejanzas, "el autor de la *Agonía* revela la filiación erasmiana de su sentimiento religioso por el uso que hace de la imagen del cuerpo místico, del cual son miembros todos los cristianos y Cristo su cabeza. Tal vez en otros países esta imagen ha sido popularizada por algunos escritores antes de serlo por Erasmo. En España aparece como un rasgo erasmiano por excelencia y

casi bastaría para datar un libro" (p. 607). Tributario del de Rotterdam hasta en las invectivas contra las deformaciones de la piedad, "lo que le separa de los erasmistas militantes es probablemente la seguridad tranquila y el rigor escolástico con que profesa las creencias hereditarias en toda su extensión" (p. 612).

La literatura referente al tema de la oración abarca un dominio amplio y poco explorado. Desde mediados del siglo se ven surgir "los primeros grandes libros que reinarán pronto sobre la Europa de la Contrarreforma" (p. 613). "A primera vista la relación del erasmismo con este nuevo impulso de la espiritualidad española no tiene nada de misterioso para quien sabe cómo el erasmismo se ha ingertado sobre un iluminismo preexistente. La elevación del movimiento erasmiano ha contribuido evidentemente a reformar la tendencia a la exaltación de lo interior a expensas de lo exterior, la oración mental a expensas de la vocal y ritual. La dificultad comienza cuando se quiere discernir en este conjunto tan confuso y tan rico una corriente propiamente erasmiana con la contracorriente ortodoxa, que no podía dejar de aparecer" (pp. 613-614).

El traductor anónimo que en 1546 sacaba a luz en castellano el *Modus orandi* de Erasmo, "cuando toda España estaba seducida por la oración", suministra al investigador una pista de éxito seguro. Primer fruto de aquel librito es el *Tratado de la oración* de Antonio de Porras, aparecido en 1552, donde la piedad erasmiana, que tiende siempre a orientar la meditación a la reforma de conducta, encuentra plena acogida. Antes había inducido al doctor Navarro a componer otro libro que reviste las apariencias de ser una respuesta de Erasmo. Pero el *Manual* de Azpilcueta no pretende hacer una refutación sistemática del holandés o una apología de las devociones populares, sino más bien poner en su punto la oración pública y privada, desaprobando las estridencias del erasmismo. Gracias a su lectura, sin mencionar a Erasmo, continuarán discutiéndose entre la clase culta del clero los problemas agitados por el *Modus orandi*.

"Pero la misión del erasmismo al surgir la escuela española de oración no se limita a las acciones y reacciones provocadas por este librito. Con él estamos solamente al borde de la cuestión capital: la de la oración mental y de la meditación. En este dominio Erasmo no solamente ha desescombrado el terreno por su crítica de la oración mecánica y sin alma, sino que además ha ejercido una influencia positiva mostrando cómo se ha de orar en espíritu. Hemos visto a Juan de Valdés practicar desde su juventud y en la escuela de Erasmo un género de lectura que se convierte en *oración y contemplación*. Toda la obra erasmiana de paráfrasis de textos sagrados tiene esa finalidad. Su comentario del *Pater* ha sido un modelo que Valdés, Constantino, Porras, Meneses, Carranza han seguido libremente, inspirándose al propio tiempo en una tradición anterior" (pp. 629-630). Con frecuencia la meditación erasmiana, por esencia libre y no metódica, ha concurrido con la meditación imaginativa de la Pasión del Señor enseñada por el Cartujano y sistematizada por San Ignacio. Una y otra fueron penetrando en los monasterios para mezclar sus aguas con otros géneros de espiritualidad, como el de Savonarola, implantados ante-

riormente. La literatura franciscana de oración no presenta vestigio apreciable de influencia erasmiana. Entre los dominicos, particularmente en San Gregorio de Valladolid y en torno a la persona de Carranza, se vislumbra una cierta asimilación de la piedad iluminista. De este encuentro debía nacer el *Libro de la oración y meditación* de fray Luis de Granada, "el manual de oración más importante que ha producido la España de entonces" (p. 634). Antes, es verdad, había publicado el sacerdote secular Juan López de Segura su *Libro de instrucción cristiana* (1554), donde establece como preámbulo necesario para penetrar en el secreto de la meditación el cumplimiento de la ley divina y hace de la oración mental patrimonio de las almas llamadas a mayor perfección, como los religiosos, sin que la influencia de Erasmo haya dejado en él huella sensible. Pero "estaba reservado a Granada fundir de manera más decisiva la herencia de la interioridad del erasmismo con otras muchas tradiciones antiguas o recientes, pero sobre todo con una tradición dominicana de oración mental que venía de Savonarola. Ninguno ha sido más ecléctico, más hábil en soldar joyas de diversa procedencia" (p. 635). Cuando opone resueltamente la oración mental a la vocal, y cuando convida a todos los hombres sin distinción a la oración mental, expresa una idea familiar a Erasmo, enseñada antes por Savonarola. Por otra parte, es indicio significativo que algunas de sus obras aparezcan unidas, unas veces con las de Savonarola, y otras con las del doctor Constantino. Se diría que nuestro dominicano, leyendo los escritos de este segundo grupo, encontró "una de las fuentes de cierta espiritualidad que le es más familiar, la de los *espirituales*, totalmente penetrados del sentimiento de la gracia y simpatizantes con la justificación por la fe" (p. 641).

La imagen erasmiana del cuerpo místico, que recibe las influencias de la gracia de su Cabeza, Jesucristo, "no tendría en la *Guía* de Granada el puesto que tiene si no hubiese sido utilizada hasta la saciedad por Erasmo y los erasmistas españoles". El estudio histórico de la espiritualidad de Granada es un tema inédito, aunque hace ya un cuarto de siglo que el *Libro de la oración* y la *Guía* sean accesibles en sus estados sucesivos. Notemos tan sólo que los ejercicios de la oración en su primer ensayo van divididos en dos partes. La más fácil, "a causa de la variedad y dulzura que se halla en el desarrollo y consideración de estos misterios tan gloriosos sobre los principales pasajes y misterios de la vida de Cristo; la otra, que es un ejercicio más vehemente, es la consideración de los beneficios divinos. Por ésta se asemeja a la escuela valdesiana, que hace del beneficio de Cristo el objeto supremo de la meditación (p. 642).

La intervención inquisitorial de 1559, al prohibir bajo pretexto de oponerse a la invasión luterana una gran parte de la literatura espiritual en curso, afectaba directamente al erasmismo. Pero sería un error atribuir exclusivamente a esta represión del iluminismo el cambio de orientación que sobreviene luego en la espiritualidad monástica. Anticipándose al Tribunal de la Fe, el dominico fray Juan de la Cruz había entablado un debate sereno, pero decidido, acerca de la infiltración de semejante tendencia en el claustro y en la piedad cristiana, con ánimo resuelto de volver las cosas a sus naturales cauces, que eran los de la tradición de la Iglesia. El proceso de esta controversia ha cristalizado

en su *Diálogo sobre la necesidad y obligación y provecho de la oración y divinos loores vocales y de las obras virtuosas y santas ceremonias que usan los cristianos, mayormente los religiosos*. El libro, impreso en 1555 en la imprenta salmantina de Juan de Canova, "no ha tenido la fortuna que merece". El autor, "un religioso impregnado de humanismo cristiano..., como Luis de Granada, como Constantino, se había forjado en el ejercicio de la predicación un lenguaje expresivo, rico en imágenes, lo que constituye uno de los grandes atractivos del *Diálogo*... Este, en suma, es un *Anti-Erasmus* enderezado contra la nueva forma del *Monachatus non est pietas*, un elogio de la oración vocal y de las obras ceremoniales contra los propagandistas exclusivos de la oración mental y de los ejercicios espirituales" (p. 644). Según el autor, "el abandono de las obras exteriores revela más celo espiritual que discernimiento. Los mismos perfectos no están dispensados de las ceremonias... El ejemplo de los herejes, que han hecho la guerra a los religiosos en nombre del *espíritu*, debería abrir los ojos a todos" (p. 645). Al mencionar a Erasmo le reprocha el divorcio que pretende establecer entre el verdadero espíritu y la práctica del ayuno, abstinencia, silencio y canto litúrgico. Y con ese motivo se permite una alusión desfavorable a los que leen con simpatía el *Enquiridion*, entre los cuales bien pudiera estar comprendido Granada, a la sazón compañero de fray Juan.

En la tercera parte, que es la central del *Diálogo*, discute los problemas que planteaba el triunfo de la oración mental. "Son páginas cuyo interés rebasa ampliamente el cuadro del presente capítulo y a las que los historiadores del misticismo español concederán sin duda la atención que merecen. Algunos rasgos parecen referirse en particular a la corriente erasmiana de oración" (p. 646). Tales son la defensa de la invocación de los santos, de la veneración de las reliquias, del culto de las imágenes, el uso de otras oraciones distintas del *Pater*, en que el autor ocupa una posición estrictamente ortodoxa, manifestando su desconfianza con respecto a una espiritualidad laica que hace compatible la contemplación con los lazos carnales del matrimonio. "También es muy significativa la importancia que da al maestro de vida espiritual. Es un momento en que comienza a preocupar la floración de espiritualidad magníficamente anárquica propagada al compás de lecturas o de conversaciones entre amigos, más bien que por una enseñanza de maestro a discípulo" (p. 648).

El estudio de la influencia erasmista en la literatura profana ha hecho grandes progresos desde que se advirtió la parte notable que le corresponde en la redacción de los dos diálogos mencionados de Alonso de Valdés. Algunos han creído encontrar un eco de los acentos lucianescos de su ironía en el *Lazarillo*; pero este romance picaresco no ha sido obra de un erasmista. Su anticlericalismo es continuación de una tradición medieval que censura en el clero, no su mala doctrina, como Erasmo, sino su mala conducta. El examen del teatro español de la época del Emperador nos lleva a la misma conclusión negativa, y otro tanto debe decirse respecto a la literatura de pasatiempo. La reprobación del romance y en particular los libros de caballería "es un rasgo fundamental del erasmismo español" (p. 656). Con todo, se hace una excepción en favor del romance bizantino.

Donde se advierte una influencia marcada del pensamiento de Erasmo es en los libros instructivos de carácter moral, como adagios, tratados para la formación del príncipe y para la educación de la mujer, en las misceláneas, a propósito para satisfacer la curiosidad del espíritu, y en las historias verídicas, todo lo cual responde, más que a un fin propiamente literario, a una preocupación noblemente útil. "Los tratados escritos bajo el impulso directo del moralismo erasmiano constituyen como un ajejo profano de la literatura de edificación" (p. 685).

La huella de Erasmo adquiere el máximo de relieve en el diálogo. El autor del presente estudio, después de recorrer varias producciones de este género literario, se fija preferentemente en las atribuidas a Villalón, advirtiendo con sutileza que las que ciertamente le pertenecen le suponen extraño casi del todo a la influencia erasmiana; y en cambio el *Crotalón* y el *Viaje a Turquía*, que se le han atribuido sin fundamento, revelan un espíritu saturado de esa tendencia. No pueden por tanto ser de él. El *Crotalón*, a juzgar por sus reminiscencias italianas, parece proceder de algún escritor de aquella tierra que residía a mediados del siglo en Valladolid. En cuanto al *Viaje*, debe restituirse al doctor Andrés de Laguna.

El erasmismo condenado es el título general del capítulo trece en el libro que estamos analizando. Entre 1556 y 1563 sobreviene en España un cambio rápido y profundo de clima espiritual que afecta de lleno al erasmismo. Reacio a entrar por el camino del cisma, ya no podrá mantener "contra la intransigencia católica la exigencia de una doble reforma, de la Iglesia y de la fe" (p. 745). En el inquisidor general Valdés, "naturaleza autoritaria y ambiciosa", lejos de encontrar las complacencias que en Manrique, tropezará con un adversario "capaz de exagerar el celo para salvar una situación personal amenazada" (p. 746). Al espectro que pone en movimiento a todos los encargados de velar por la pureza de la fe se da el nombre de *luteranismo*; pero difiere notablemente de él. "La herejía del siglo desborda singularmente las tesis de Lutero. Estas no son más que la expresión revolucionaria de una tendencia hacia la religión interior e inspirada, tendencia que el catolicismo, con tanto riesgo para él, hace suya. Su verdadero nombre es *iluminismo*. Los historiadores del siglo diecinueve han entrevisto este aspecto del dieciséis, cuando trataban de explicar el protestantismo por una necesidad general del "libre examen". Pero intelectualizaban demasiado esta aspiración y apreciaban mal su amplitud, no advirtiendo que dicha necesidad explica a la vez la reforma protestante y la espiritualidad católica de aquel tiempo. No se trata tanto de libre examen cuanto de libre inspiración, de una necesidad que tienen las almas de entrar en comunicación íntima con Dios. El lenguaje moderno nos despista aun aquí, cuando bautizamos semejante tendencia con la palabra "individualismo". Lo cierto es que ella explica un sentimiento renovado de la comunidad cristiana. La participación común del "beneficio de Jesucristo" aparece en adelante como vínculo harto más esencial que la afirmación común de un dogma o la práctica común de ciertas ceremonias. Entre esta religión de inspiración y las exigencias dogmáticas y ceremoniales del catolicismo hay un antagonismo evidente que tal vez ha sido exagerado por Melchor Cano, teólogo antimístico.

El catolicismo moderno ha podido quizá vivir por haber superado ese antagonismo. Pero se ha salvado ante todo dándose plena cuenta de ello, y pocos hombres le han ayudado más que Cano" (pp. 747-748).

En los conventículos de estos nuevos alumbrados "el abandono a Dios ha cedido su puesto a la fe en la justificación por el beneficio de Jesucristo (p. 751). Juan de Valdés había llevado a Nápoles esa modalidad del iluminismo castellano, y años más tarde retornaba de Italia a Castilla con la persona de Carlos de Seso. A este cristianismo de inspiración se le aplicaba abusivamente el calificativo de *luterano*, siendo en realidad un movimiento preferentemente *místico*. Ello hizo que la represión brutal y despiadada alcanzase también a la herencia espiritual del erasmismo y de manera muy directa al *Catecismo* de Carranza, cuya tendencia hacia un cristianismo interior alejado de prácticas ceremoniales fué interpretada por Cano como síntoma revolucionario. Sin embargo, tanto Carranza como Constantino han creído mantenerse fieles a la ortodoxia. Su solidaridad con algunos dogmas de la reforma protestante les llevaría a concebir la fe de modo semejante a Melancthon, aunque sería ir demasiado lejos identificar sus esfuerzos por la reforma con los de los luteranos auténticos.

Con relación a Erasmo, el *Catálogo* de Valdés fué menos radical que el de Paulo IV, y aun ese rigor no tardó en sufrir atenuaciones que permitían un respiro a los erasmistas. Estos, en la época postridentina, militan generalmente en el grupo de la Contrarreforma. Esa posición paradójica hace que en ellos los rasgos erasmianos aparezcan atenuados o desfigurados. Una característica esencial suya es el biblismo. Arias Montano, figura principal dentro del grupo, "ha transmitido a la edad siguiente una parte de la herencia erasmiana" (p. 781). En él, haciendo alarde de ignorar la escolástica y olvidándose de los Padres, el erasmismo biblista era más radical que en el propio Erasmo. Si añadimos a eso el conato de prescindir de la Vulgata en la Políglota Regia encomendada a su dirección, cuando el Concilio acababa de declararla texto oficial, se comprende que en Roma se resistiesen a dar el *placet* a aquella monumental empresa.

El biblismo de Montano debía formar escuela en el monasterio del Escorial, donde los Padres Sigüenza y Alaejos, mientras detestaban la persona de Erasmo, se contagiaban de sus tendencias.

En la España de Felipe II la literatura espiritual destinada al gran público tuvo que afinar el ingenio para salvar las dificultades creadas por el *Catálogo* de Valdés. En la Compañía de Jesús se produjo un movimiento de estrecha adhesión a los *Ejercicios*, completados en esta parte por las *Regulae ad orthodoxe sentiendum* (1548), que son la antítesis del erasmismo. Ellas fueron también los que inspiraron a Juan de Avila, y desde luego a Luis de Granada, en sus trabajos posteriores. Pero fray Luis, cuando trata de retocar su primera obra, halla manera de salvar su pensamiento, añadiendo correcciones que le ponen a salvo de las acusaciones de iluminismo. Las obras espirituales de fray Diego de Estella, aunque publicadas después, no se vieron libres de contratiempos. Tuvo esto lugar especialmente con su comentario latino de San Lucas, según lo evidencia el examen de la edición de Salamanca (1574-1575).

"Si se quiere tener en cuenta todos los aspectos de este libro amargo, se reconocerá quizá en él, a pesar de la diferencia de tiempo, un libro hermano de las primeras grandes producciones de Erasmo: el *Enquiridion* o las *Anotaciones sobre el N. T.*, uno de esos libros que, sin miramientos para con el mundo olvidado de su destino, le recuerdan cuán distante anda del verdadero cristianismo y le fustigan, echándole en cara lo mucho que tiene de común con el judaísmo de los fariseos" (p. 803).

"No se ha logrado aún situar con precisión a fray Luis de León y su obra en el desarrollo de la espiritualidad española" (p. 803). En *Los nombres de Cristo* parece recoger la invitación que medio siglo antes había hecho Erasmo de sondear los misterios ocultos en la escritura a base de los grandes maestros de la teología mística, San Pablo, Orígenes, San Agustín y el Pseudo-Areopagita. La introducción de este libro es ya un eco del biblismo que profesa el autor de la *Paraclesis*. La escritura, alimento diario del cristiano de los primeros siglos, se ha convertido en ponzoña por la malicia de los tiempos. La razón de este contrasentido está en la ignorancia de los que se arrojan el título de maestros sin cuidarse de buscar la ciencia en su fuente, que es el texto sagrado. Para apartar al pueblo de la literatura profana, que lo desmoraliza, nada mejor que ofrecerle el tesoro de las santas escrituras, puestas a su alcance mediante libros que se nutran de su savia. *Los Nombres de Cristo* es uno de estos libros. Antología viviente de las epístolas, evangelios y salmos, al mismo tiempo que facilita la clave de los misterios que encierran, proporciona "la revelación de un cristianismo bastante esencial para servir a la vez de introducción a la dogmática y a la ética cristianas. El Cristo cuyos nombres van manifestando aquí todos sus tesoros ocultos, es el mismo Cristo espiritual que los iluminados descubrían con asombro en Erasmo" (p. 807). La condenación del exteriorismo de las obras por contraposición a los frutos del espíritu se adivina también a través de expresiones en que una cautela harto justificada procura encubrir el iluminismo erasmiano del autor (p. 80). El éxito de la Contrarreforma en este como en otros de sus ilustres representantes se debe en gran parte a su fidelidad al espíritu que había dado impulso a la revolución religiosa, "a este espíritu que Erasmo había predicado antes que Lutero y que había procurado salvar después de su condenación" (p. 811).

Durante la segunda mitad del siglo xvi la literatura española, como la italiana y la francesa, se orientan hacia el clasicismo. La evolución del humanismo al alejarse de Erasmo preparó el camino a esta nueva modalidad, prolongación en cierto modo de la que quedaba suplantada. Otro movimiento característico de la época fué el neostoicismo, que señala un renacimiento del humanismo filosófico. Por el empeño de conciliar su moral con el catolicismo, constituye un nuevo género de *Philosophia Christi*. Su maestro fué Justo Lipse, hacia el cual se volvieron nuestros escritores de entonces, desde Arias Montano hasta Quevedo, como antes se habían dirigido hacia Erasmo. "El nuevo ídolo de la España culta acabaría por relegar al olvido al antiguo (p. 816). En los escritores del siglo xvii hay algo que recuerda a Erasmo, aunque esté muy lejos de sus rasgos característicos. Según avanzan los años se acentúa el empobrecimiento fatal del recuerdo de su personalidad" para convertir al "verda-

dero teólogo" admirado de los hombres de 1527 en un humanista enemigo del monacato, cuyos títulos de gloria son los *Adagios* y el *Elogio de la locura*" (ib.).

"El libre cristianismo en espíritu donde el erasmismo había visto el terreno de la reconciliación entre protestantismo y ortodoxia no ha muerto ciertamente en el siglo XVI, como no había nacido con él. Pero puede decirse que después del Broense y de los hombres de su generación el erasmismo ha muerto" (p. 819). Su extinción se asemejaría al eclipse de una claridad que se aleja hasta perderse absorbida por las sombras, si en los últimos momentos no viniese a prolongar su existencia el genio de Cervantes, fundador del romance moderno, iluminado a su vez por el espíritu del Renacimiento, sin escapar a una influencia latente, pero viva, del grupo erasmista, libre, mordaz y espiritual. Recientemente Américo Castro ha pretendido emparentarlo con el racionalismo. Para ello se ve obligado a suponer en él un dualismo profundo, no obstante el cual, gracias a su proceder insincero, puede conciliar su libertad íntima con las exigencias de la ortodoxia.. Frente a semejante manera de concebir el erasmismo de Cervantes es preciso afirmar que su dependencia de Erasmo, "lejos de estar en contradicción con la contrarreforma española, se aviene a maravilla con los grandes hombres de este movimiento, a condición de que se le libre de la máscara de hipócrita, y que no se le quiera envolver en un racionalismo negador de la fe cristiana" (p. 827). Cervantes ha participado del espíritu crítico del humanismo cristiano. Su concepto de la fe recuerda a Valdés. "La única frase del *Quijote* que ha figurado en los índices expurgatorios españoles dice que *las obras de caridad que se hacen con tibieza y perezosamente carecen de mérito y nada valen* (2.^a parte, cap. 36), frase anodina en apariencia, pero detrás de la cual se entrevén los grandes debates sobre la fe y las obras, la idea tan erasmiana de la unidad de la fe y de la caridad" (pp. 836-837). Familiarizado con las tesis fundamentales de Erasmo, sea por lectura directa del mismo, o por el intermedio de su maestro López de Hoyos, el erasmismo en él tiene cuidado de no traspasar ciertas barreras. "Pero ¿no es la esencia del erasmismo avanzar resueltamente por el camino de la libertad evangélica, y demostrar luego que no se han franqueado los límites puestos por el trabajo secular de la Iglesia?" (p. 837). Por lo demás, no debe exagerarse la libertad de Erasmo hasta convertirlo en apóstol de una tolerancia absoluta" (ib.). Del mismo modo, cuando Cervantes, distinguiendo en su fuero interno entre el puro sentimiento cristiano y los errores vulgares, salva su libertad exterior con una sonrisa, no hemos de pretender hallar contradicción entre su libertad íntima y sus protestas de ortodoxia. "El erasmismo a que él se adhiere ha pretendido mantenerse siempre ortodoxo, al mismo tiempo que fiel al espíritu evangélico" (p. 838). Su ortodoxia, descartadas las cuestiones en litigio y los accesorios no consagrados por una tradición inmemorial, está formulada en términos aceptables para todos los cristianos. Pero eso no impide que su genio festivo se divierta ridiculizando las caricaturas del espíritu ortodoxo que circulan por el mundo. Cervantes ha descubierto un rico filón de comedia en la desproporción que hay entre la religión instalada en todos los labios y la que anida en los corazones. Si a pesar de todo se insiste en afirmar "que representa plenamente el espí-

ritu de la Contrarreforma, sea" (p. 841). Aun así "este representante de la Contrarreforma puede muy bien ser considerado como el último heredero del espíritu erasmiano en la literatura española, a pesar de la profunda diferencia de tono que separa su obra de la de Erasmo" (p. 842).

II

Tal es en síntesis el contenido del libro que analizamos. Por descontado que hay en él otras muchas ideas, datos curiosos e interesantes, sugerencias que se prestan a ulterior estudio, como fruto de varios años de búsqueda afortunada y de muchas horas de análisis, ordenado todo ello a la reconstrucción del cuadro histórico de la espiritualidad española en el siglo xvi. Era difícil, después de lo que se había trabajado y escrito sobre el tema, decir algo que virtualmente no estuviese contenido en Menéndez Pelayo o en la variada producción de sus discípulos. Sin embargo, el autor, por la amplitud del campo que abarca, por el acierto con que sabe conducir la investigación y por el examen escrupuloso a que somete la parte documental, iluminándola con sus variados conocimientos, llega a conclusiones nuevas, que ponen en evidencia la poderosa corriente erasmiana que invadió a España, arraigando aquí como no había logrado en ninguna parte e influyendo profundamente en nuestras instituciones religiosas y culturales e incluso en la masa del pueblo.

Mirado a través de la ortodoxia, aspecto capital en el estudio de Erasmo, ya que él—y otro tanto puede decirse de la mayoría de sus secuaces en España—siempre hizo profesión de católico y quiso vivir y morir en el seno de la Iglesia, el libro es susceptible de reparos. Con todo conviene advertir que el autor, al tratar desde su punto de vista de los conflictos entre los reformadores y los que militaban en el campo de la tradición, se muestra moderado. Quizá un conocimiento más profundo de la forma en que se debatían esos mismos problemas dentro de la corriente escolástica española, que fué la que prevaleció en Trento, le hubiera llevado a modificar sus conclusiones.

Después del amplio extracto que hemos dado de la obra del señor Bataillon, procedería ir sometiendo a crítica su contenido con la misma amplitud. Pero eso, que parece lo más lógico, nos llevaría demasiado lejos, rebasando los límites de un artículo de revista, ya sobradamente largo. Bastarán por tanto algunas observaciones acerca de puntos capitales y la indicación de detalles susceptibles de corrección y mejora en virtud de informes que no ha tenido en cuenta el autor.

Aunque parecía lógico que se estudiase la doctrina religiosa de Erasmo desde un punto de vista católico, por haber pretendido él permanecer siempre en la Iglesia, sin embargo B. se coloca en una posición netamente erasmiana. Desde ella analiza la obra del holandés, encareciendo sus méritos y denunciando sus defectos, todo con esa sinceridad que brota del fondo de la conciencia y que el propio Erasmo, que no ignoraba los flacos de sus enseñanzas, debió reconocer en la intimidad. El mismo criterio aplica a la sagrada escritura, a la tradición cristiana, a las instituciones, sean de origen divino o eclesiástico, a lo que entre católicos a secas se entiende por ortodoxia, y

con mayor razón a la teología escolástica; en suma, a todo aquello sobre que Erasmo emitió su voto, aprobándolo o reprobándolo. Exagerando quizá un poco la nota, podría decirse que para B. la regla de fe es el pensamiento de Erasmo. Y no es que ante el fallo del maestro renuncie al derecho de examinar su doctrina, sino que analizada ésta desde su punto de vista, ha de terminar por suscribirla, so pena de denunciarla como inconsecuente. Así el libro resulta, tal vez sin pretenderlo B. en forma directa, una apología de Erasmo y del erasmismo, con la consiguiente reprobación implícita o explícita de cuanto se opuso a su libre desenvolvimiento.

Un estudio emprendido conforme a esas normas corre el riesgo de desfigurarse, envuelta en las sutilezas sofisticas del ingeniosísimo escritor flamenco, la obra de la Iglesia, su doctrina y su vida íntima, difícil de apreciar desde fuera. La misma interpretación del espíritu del Evangelio, que el humanista pretende haber descubierto investigando de espaldas a la tradición cristiana, carece de consistencia, y por su carácter eminentemente individualista, lleva a la disolución de toda colectividad. De igual modo los vínculos ideológicos, morales y disciplinares, que mantienen la cohesión entre los miembros del Cuerpo místico de Jesucristo, llegarían pronto a relajarse cundiendo la disgregación, como ha sucedido en la obra de Lutero. Aun desde el punto de vista puramente crítico, preescindiendo de motivos religiosos, la actitud que adopta Bataillon en su estudio no es, pues, la más indicada para llegar a resultados plenamente satisfactorios. Las mismas tachas que en su tiempo se formularon contra Erasmo podrían más de una vez aplicarse a su libro. Por eso más quizá que por prejuicios confesionales, muchos lo leerán con prevención, como leían a Erasmo tantos admiradores suyos, que sin embargo estaban lejos de asentir a sus audaces asertos.

La plena autonomía para el cristianismo en espíritu que el holandés reclamaba, con la ilusión de atraer mediante ella a los disidentes, es sin duda lo más acentuado del sistema y lo que por incompatible con toda disciplina forzosamente había de exacerbar el escándalo. Contra ella enfilaron sus baterías Zúñiga y Carvajal, en quienes pueden considerarse representados el humanismo ortodoxo netamente español y la cultura teológica monarcal. Ambas instituciones, que por andar frecuentemente fundidas no es fácil distinguir con precisión, son las que tuvieron a raya el movimiento innovador, obligándole a limar estridencias para que fuese viable entre un público saturado de fe y de respeto por la tradición. Aunque parezca paradójico, en ese sentido colaboraron ellos al éxito del erasmismo tanto como otros reformadores que, dentro de las filas del mismo, y sin garantías para la ortodoxia, propugnaban un cambio radical en la conducta, en la doctrina y sobre todo en el espíritu cristiano.

Con mayor razón puede afirmarse esto del tribunal del Santo Oficio. Su conducta para con aquella tendencia no estuvo exenta de pasión. Pero resulta que las medidas represivas de última hora se ordenaban a corregir el efecto de la benignidad que se prodigó primero. El mismo B. reconoce que en punto a tolerancia nuestra Inquisición llegó hasta donde ningún otro

tribunal había negado. La reacción que vino luego respondía a la naturaleza del tribunal y tenía su raíz en antiguas condescendencias. Porque sin manifiesta inconsecuencia no se podía, después de haber promulgado en 1525 el edicto contra los alumbrados, franquear en 1527 las puertas a Erasmo. Los hombres del tribunal no podían ignorar las íntimas afinidades de estos dos movimientos, máxime cuando no faltaron quienes con la mayor insistencia dieron la voz de alarma. ¿De dónde, pues, esa falta de lógica? No andaría desacertado quien buscara sus causas en la presión política. Presión moral, desde luego, de un Erasmo convertido en oráculo del saber universal; de un Carlos V interesado en restablecer la paz social y religiosa en el Imperio; de una Corte en que casi todos veneraban al maestro indiscutible; de un Fonseca satisfecho con poder exhibir en lujosa vitrina alguna carta del humanista flamenco; de una Universidad de Alcalá, plaza ocupada por incondicionales del mismo; de un ejército de activos propagandistas que iban pregonando las excelencias del nuevo evangelio. ¿Qué significaban ante esto los alumbrados, pobres diablos provincianos, sin credo definido, sin historia literaria, sin guía que encarnase aquel movimiento y le infundiese cohesión y sistematizase su contenido para comparecer ante el mundo? Como suele suceder en las medidas políticas no inspiradas por un recto sentido de justicia, aquí se tuvo más cuenta de lo adjetivo que de lo sustantivo, decretando la prohibición de una corriente con etiqueta *iluminista*, y autorizando la misma tendencia con etiqueta *erasmiana*.

Pero la fuerza abrumadora de los hechos está sobre tales componendas. Aquel iluminismo que solapadamente se había infiltrado en el erasmismo atraería sobre éste, ya para entonces harto comprometido, la sentencia condenatoria del inquisidor Valdés. Durante la época de tolerancia uno y otro habían hecho grandes progresos, llegando en cierto modo a saturar el ambiente. A su sombra comenzaban a insinuarse las máximas de Lutero, y el tráfico de libros venidos de Alemania o inspirados en sus dogmas contaba aquí con agentes expertos. De pronto las órdenes inquisitoriales no revistieron especial rigor, ordenándose preferentemente a impedir la circulación de libros dañados. El recurso de esa medida profiláctica data quizá de los años en que se inicia la persecución erasmiana. En todo caso alcanza al 1540. B. menciona (p. 591) un Memorial o lista de libros prohibidos enviados en 1545 por el Consejo de Inquisición al tribunal de Barcelona. Dicha lista, cuyo contenido se desconoce, "parece ser—escribe—el más antiguo Índice español". Coincida o no con ella, nosotros tenemos noticia de otro anterior. He aquí el texto de una carta que a 13 de septiembre de 1540 escribían los señores del Consejo a Domingo de Soto, acompañada de un "Memorial de libros reprobados", para que ejecutase en conformidad con él la diligencia que se le encomienda:

"Por el mucho daño que se seguía a nuestra sancta fee católica de los libros reprobados que traían a estos reinos, se han fecho por el Sancto Oficio muchas diligencias para oviar los inconvenientes. Y segund habemos visto por la experiencia, no ha bastado, antes de cada día vienen libros reprobados a estos reinos, no teniendo temor los mercaderes y libreros a las censuras y prohibiciones del Sancto Oficio, de que resulta cada día mayor prejuicio

(sic) a nuestra religión cristiana. Y así conviene hacer mayores diligencias y agravar las penas contra los transgresores. Y porque a esa Universidad suelen venir mucha copia de libros, al reverendísimo señor cardenal de Toledo, inquisidor general, ha parecido cometer a v. p. la examinación de los dichos libros reprobados, juntamente con el reverendo padre maestro fray Francisco del Castillo [O. F. M.], como a persona tan celosa al servicio de Dios nuestro Señor y de su sancta fee católica, como verá por la comisión de su señoría reverendísima y por una Instrucción que irá con la presente" (1).

Viene luego el Indice de 1551, que no es más que la aplicación a España del que el año anterior se había publicado en Lovaina. Sobre el tercer apartado del mismo, biblias y N. T., se preparó el de 1554. Hemos seguido de cerca la colaboración de Soto en este último, por la cual se manifiesta que los cuidados del Consejo recaían preferentemente sobre el texto sagrado, del que andaban en circulación multitud de ediciones venidas del extranjero. Nada hace pensar aun en las medidas radicales de 1559. Estas fueron consecuencia inmediata de los procesos que acababan de instruirse en Sevilla y en Valladolid. B. insiste acerca de la confusión introducida con este motivo en los documentos oficiales al identificar *iluminismo* y *luteranismo*. Ello es muy digno de tenerse en cuenta si hemos de caracterizar las cosas por algo que responda a la realidad. Pero no procede reducir todo a un equívoco. Iluminismo, erasmismo y luteranismo eran tres entidades específicamente distintas, y sin embargo nadie ha puesto de relieve como nuestro autor cuán amigablemente compartían las dos primeras el mismo afán. El tránsito a la tercera posición o a otra similar se verificaba con toda naturalidad como término de una evolución implicada lógicamente en el libre cristianismo de Erasmo, según frase que comenzó a circular desde primera hora: Erasmo puso el huevo que incubó después Lutero.

La Inquisición, que había atajado el curso de los alumbrados, y debía estar advertida para impedir la doctrina de Lutero, no podía en definitiva, para ser consecuente, tolerar a Erasmo. Don Fernando de Valdés, que presencié aquella realidad, afirma en su carta de información a Paulo IV (9 de setiembre de 1558) que la tolerancia primera procedía de falta de conocimiento en los inquisidores acerca de los errores luteranos. La confesión honra bien poco a los altos magistrados del Santo Oficio, en particular a Manrique. Pero como si quisiera abogar por el prestigio del tribunal, a renglón seguido lanza otra acusación más grave sobre los que en Roma estaban llamados a velar por la pureza de la fe. El amparo y favor que allí prestaron a Juan de Valdés y a varios de sus secuaces influyó no poco para que en España llegasen las cosas al punto en que estaban. A la sombra de esa tolerancia, viene a decir el inquisidor, se introdujeron libros prohibidos, "que ha sido la principal causa deste daño", fueron cundiendo las ideas, se formaron conventículos, y lo que al principio se creía poco menos que inofensivo, apareció de repente con amplias ramificaciones de carácter sedicioso y de sabor luterano, que si no se ataja con energía pudiera provocar mayor incendio.

(1) Madrid, Archivo Histórico Nacional. Inquisición, lib. 574, fol. 20 v,

No es inverosímil que el arzobispo de Sevilla encareciese hábilmente las cosas en esa información conforme a sus conveniencias personales. Pero en lo que no parece haber exagerado, puesto que hay hechos que lo corroboran, es en calificar de luterano el término de un movimiento ya perfectamente definido. Mientras ese movimiento no evolucionó más allá del lumenismo valdesiano o erasmiano a nadie preocupaba gran cosa; pero cuando se descubrieron sus relaciones secretas con Alemania y el paradero de algunos de sus afiliados, obrando ya en poder de los inquisidores el resultado de informes sigilosamente adquiridos, según advierte el arzobispo Valdés, no dudaron en envolver a todos en la misma acusación. No entraba en los planes del inquisidor general detallar los grados intermedios que separaban la herejía franca de la ortodoxia. Los complicados en ellos todos eran culpables, unos por noveleros, otros por temerarios, otros por imprudentes, muchos por complicidades sospechosas, entre los cuales varios habían franqueado las fronteras del dogma y procuraban franquear también las de la nación española para refugiarse en países protestantes. Gran parte de éstos, más que con el radicalismo luterano, parecían simpatizar con la doctrina de Melancton, y en ese sentido, en lugar de luteranos, habría que llamarlos melanctonianos. Pero eso es accidental desde el punto de vista de la ortodoxia, porque aunque todos reconocían en Melancton, en lo referente al mérito de las buenas obras, cierta evolución hacia la posición católica, faltaba aún mucho para coincidir con ella. Y en definitiva esa aproximación servía de pretexto a los espíritus noveleros para fomentar el intercambio de ideas con el autor de los *Lugares comunes*, avanzando resueltamente a impulsos de un programa de amplia reforma.

Testigo de mayor excepción que presagiaba la tormenta antes que comenzase a actuar el inquisidor Valdés es fray Felipe de Meneses, autor no sospechoso para B., dadas sus relaciones con Carranza. Este observador atento del ambiente religioso que privaba en España a mediados de aquel siglo da la voz de alarma, y aunque para no usurpar atribuciones al fiscal del Santo Oficio, envuelve la acusación en conjeturas, señala con todo encarecimiento la presencia del peligro, manifestado ya por algunos chispazos de reciente memoria. Y el posible turbador de la paz religiosa contra quien hay que prevenirse, para él, que dispone de medios singulares de información, como para la opinión común, se llama *Lutero*. Pero confía en el celo y vigilancia de la Inquisición, que no permitirá su arraigo entre nosotros (1).

Dejando esta cuestión, de fondo más que nominal, para el historiador ofrece también interés el grupo de erasmistas e iluminados que formaban el partido medio, sin resolución para afrontar los riesgos del cisma. En su mayoría no sólo creen seguir perteneciendo al gremio de la Iglesia, sino que además tienen por contraproducente la adhesión a una ortodoxia cerrada a todo influjo de las nuevas ideas. El fenómeno no es exclusivo de España, y subsiste aun después de las definiciones de Trento. Pero, a nuestro juicio, no tiene la significación que quiere darle el autor. Esa tendencia encarnada en una mi-

(1) Meneses, *Luz del alma*, lib. I, caps. 6 y 7.

noría no puede arrogarse representación alguna, ni oficial ni particular, dentro de la Iglesia, donde la unidad de fe es esencial. Si antes de las definiciones conciliares podían discutir con los de enfrente, después no les quedaba más partido que optar entre la herejía y la ortodoxia. Toda recalcitrancia o defensa de fórmulas ambiguas era indicio seguro de inconsciencia o de disidencia, y cualquiera de esos títulos bastaba para desautorizar su voto. En las cuestiones relativas a la justificación antes del Concilio hubo muchos embrollos, aun entre teólogos profesionales. Después del Concilio persistieron las sombras en algunas inteligencias; pero eso no autoriza para afirmar que "existe un período en que desaparece toda frontera entre ortodoxos y heterodoxos" (p. 586). La Iglesia y sus órganos autorizados, entre ellos todos los teólogos dignos de ese nombre, sabían distinguir perfectamente entre ortodoxia y heterodoxia. El acuerdo entre ellos, descartadas algunas cuestiones secundarias, fué en cierto modo automático. Los demás, los disidentes, no representaban a la Iglesia, ni siquiera a la teología, aunque hicieran profesión de teólogos, por obstinarse en una confusión de ideas incompatible con los cánones conciliares. De ahí su inconstancia dentro de la común disidencia. Ni la fe, ni la confianza en la misericordia divina, ni la caridad incipiente, ni la detestación de los pecados son causa de la justificación, sino simple condición, disposición o preparación para la misma causadas por la gracia proveniente. La justificación por la *fe-fiducia* está expresamente descartada en las decisiones conciliares. Allí no se reconoce como causas de la justificación más que la misericordia divina (eficiente), la pasión de Cristo (meritoria), el bautismo o la penitencia (instrumental) y la justicia divina (formal), *qua nos justos facit*.

Se comete en esto un sofisma parecido al que implica la atribución a la Iglesia de las prácticas supersticiosas delatadas por Erasmo. En ese plan también podríamos atribuirle los pecados que cometen los fieles. No, la Iglesia es santa, y esos pecados los cometen los fieles no en cuanto tales, sino a pesar de serlo, en cuanto hombres. La misma Iglesia ha reprobado siempre las excrecencias de la superstición que brotan a la sombra del culto, aunque no lo haya hecho con el desenfado y aparato de escándalo que estila Erasmo, para no arrancar el trigo junto con la zizafia. Pero la paz y tolerancia que figuran en el programa del holandés, en virtud de sus arbitrariedades, están a merced de toda inconsecuencia. Así, después de proclamar que con la verdad hay que ser inquebrantable (cf. p. 219), le vemos censurar la conducta de la Iglesia en el conflicto con los arrianos, y condenar igualmente al tribunal de la Inquisición para dejar a Dios el juicio de los hombres. Con la misma ilógica exigirá luego que el inquisidor Manrique refrene a sus adversarios, para quedar él dueño del tiempo. La asombrosa facundia de Erasmo, sus ilimitados recursos de erudición y de estilo encontrarán salida para todo; pero el análisis de sus argumentos conforme al sentido conservador que debe regir en materias religiosas, si queremos sustraerlas a los caprichos de la moda, nos lleva con frecuencia a posiciones incompatibles con la tradición eclesiástica y con las enseñanzas de la misma Iglesia, única depositaria de la verdad revelada.

Estas ideas, indicadas más que expuestas, hacen ver la incompatibilidad de fondo entre erasmismo y ortodoxia, y por consiguiente entre aquél y cuanto

representa disciplina, estabilidad y garantía contra la falibilidad humana. La defensa del erasmismo tiene que hacerse en definitiva en nombre de la libertad de espíritu, o sea de una libertad que implica todas las consecuencias del individualismo religioso. La característica del erasmismo de "avanzar resueltamente por el camino de la libertad evangélica" (p. 837), es esencialmente incompatible con el espíritu cristiano, moldeado auténticamente sobre el evangelio. En vano, pues, tratará de probar luego "que no ha rebasado los límites puestos por el trabajo secular de la Iglesia".

Esto no impide que reconozcamos los valores positivos del erasmismo y el eficaz impulso que imprimió al alma española para el desarrollo de su oculta virtualidad. El entusiasmo con que fué recibido, su repercusión en el mundo literario y la nueva corriente que despertó en el campo de la mística al romper ciertos moldes un poco estrechos y rutinarios que tenían anquilosados los vuelos generosos de las almas, son realidades que superan a toda ponderación. Pero aun en esto es preciso ser discreto, para no atribuirle méritos que no le pertenecen. Dejando a un lado lo que el humanismo religioso español debe a Vitoria, que es todo nuestro renacimiento teológico, y la influencia que por él comenzamos a ejercer en el mundo de las ideas, antes que sonase aquí el nombre de Erasmo había surgido un movimiento inspirado en el ejemplo de Savonarola más bien que en su doctrina, cuyos frutos en la vida del espíritu aventajarían a los del filósofo holandés y cuya influencia se extendería más allá del Catálogo valdesiano. Ese movimiento se incubó y tuvo su principal apoyo en la Orden dominicana, contribuyendo singularmente a preparar el campo al maestro Vitoria. La tragedia de Carranza se debió en gran parte a haberse apartado de él. No porque Carranza asintiese a todos los dogmas de Erasmo, ni aun a los de Juan de Valdés, a quien admiraba hartos más que al flamenco, sino porque, dado su arrojo temerario, no tuvo bastante precaución para evitar fórmulas comprometedoras. A pesar de ello su ortodoxia, subjetivamente considerada, está para nosotros, como lo estaba para su adversario Cano, fuera de toda discusión. No cabe, por tanto, compararlo a secas, como hace B., con el doctor Constantino o con Egidio, caracteres, sobre todo el primero, cautelosos y temibles más por lo que omiten que por lo que dicen, cuando el dominico peca desmesuradamente por el extremo contrario, expresando merced a sus consabidos encañecimientos más de lo que pretende. Su actuación en Trento es imagen de la idiosincrasia que le distingue. La contradicción entre la doctrina que defiende en el Concilio y la que implica su familiaridad con los discípulos de Valdés se funda, no en mala fe, sino en indiscreción. La ausencia de toda reserva en él, tan ejemplar por otra parte, abonan su candidez en semejante lance. Para armonizar dos procedimientos tan opuestos es necesario llegar hasta su conciencia. Su actuación sin sombras ni cautelas, a plena luz, es reflejo de la voluntad sincera que guía sus pasos. Así lo reconocen hasta algunos de sus adversarios que le trataron familiarmente. Su desmán radica exclusivamente en el juicio, en la inteligencia. En el fondo de su alma él nunca dejó de sentir con la Iglesia.

En el orden puramente histórico las apreciaciones de Bataillon suelen ser rigurosamente objetivas, sin ese matiz tendencioso que se advierte a veces cuan-

do trata puntos doctrinales relativos a la religión. La amplia documentación de que dispone le permite ser certero en sus juicios, dando a los hechos el alcance que tienen y descubriendo sus relaciones íntimas, cualidad de valor inestimable en toda exposición histórica. Sin embargo, acerca de ello cabe también alguna rectificación de detalle, y sobre todo es fácil acumular nuevos comprobantes una vez que él ha tenido el acierto de señalar el curso de las ideas. Las indicaciones que siguen, más que a afán de crítica, responden, pues, al deseo de completar el contenido de un libro llamado a servir de guía en la investigación de la evolución del espíritu religioso en nuestra Edad de Oro.

Con referencia a los *Nombres de Cristo*, de fray Luis de León, nos habla B. del *erasmismo velado* (p. 809) del autor. Efectivamente, en ese libro, el único que analiza del ilustre vate agustino, éste, escarmentado con las tristes consecuencia de sus anteriores libertades, pone freno a las palabras para que no atraigan sobre él las iras de los guardianes de la ortodoxia. Pero fray Luis tiene otro escrito que se remonta a 1557, en donde ha quedado patente hasta qué punto las ideas de Erasmo habían penetrado en él. Se trata del Sermón predicado en el capítulo de Dueñas, cuya autenticidad, si bien modernamente ha sido negada por alguno, le admiten expresamente sus más autorizados biógrafos. El sermón es una catilinaria contra los que habían tenido anteriormente el gobierno de la Provincia, lamentando de paso el estado de postración de la misma. Transcribamos aquí, vertida al castellano, una página de aquella requisitoria en que más claramente se refleja la posición del autor.

Nuestros superiores, dice, buscando bajo apariencia de religión, las alabanzas y buena opinión del vulgo, han permitido que la Provincia caiga de su estado primero. Pues siendo el fin del monacato el ejercicio de la piedad y de las virtudes, nosotros lo ciframos en puras sombras, satisfechos con el aplauso del pueblo. Ese ha sido el criterio que nos ha guiado en todo, y ahí está la causa de nuestra presente ruina. Floreció entre nuestros mayores la verdadera caridad: ahora nos contentamos con palabras vacías de sentido. Entre ellos reinaba la unión de voluntades: nosotros no tenemos de común más que las apariencias, la casa y el vestido. Celebraban ellos los divinos oficios fundidos sus almas en un solo espíritu y con un solo deseo: ahora lo hacemos tal vez con más arte, pero con menos piedad. Ellos practicaban el celibato y vivían en castidad: nosotros pretendemos que se nos tenga por imitadores suyos por llevar ceñida la misma correa y tener rodeados con muralla nuestros monasterios. La pobreza de espíritu que ellos practicaron de tantas maneras está reducida en nosotros a pura ficción. En suma, por la perfidia de los superiores la verdad ha cedido el puesto a la simulación, la realidad a las palabras, la virtud a la hipocresía, la religión a la superstición. Habiendo, pues, abandonado el camino de la virtud y aplicando todo nuestro estudio a aparentar religión de que carecemos, cuando ellos lo aplicaban a adquirirla de verdad, debemos confesar que hemos hecho traición a la fe de nuestros antepasados. Ellos, a costa de largos y penosos trabajos, lograron lo único que pretendían, *ut vere pii essent*; nosotros, con no menor afán, ponemos el término de nuestras aspiraciones en la observancia de las vigilijs, para engañarnos con el humo de los juicios del

mundo. Luego la raíz de todas estas diferencias está en que en ellos brilló la verdadera piedad, de la cual en nosotros no hay más que un simulacro; en que ellos fueron verdaderos discípulos de Cristo, mientras nosotros hemos desertado de sus filas; en que habiendo vivido ellos para Dios, nosotros sólo buscamos las alabanzas del vulgo.

Semejante subversión de cosas ha trascendido a todas las manifestaciones de la vida monástica. Si alguien varía algo en la forma del vestido, es azotado; en cambio si infringe las leyes de la moral, nadie le dice nada. Quebrantar el silencio es un crimen; pero andar disipado alborotando todo el día se tiene por leve. Si desentonas algo en el coro te castigarán con una semana de ayunos; mientras que si turbas la paz y con mentiras lesionas la fama del hermano, se toma a juego. Está penado andar con la cabeza erguida, y se deja impune la ambición y elación de la mente en quien anda buscando prefecturas y grados. El que es rico en virtudes, pero no tiene arte para brillar ante el mundo, es despreciado, y en cambio el que es elocuente o de buen decir o tiene voz sonora o es hábil para los litigios y para sacar dinero sin reparar en medios, aunque lo detesten hasta los hombres más viles del siglo, es tenido por útil a la Provincia, por amparo y fautor del bien común. ¿Son estas ficciones o realidades? ¡Ojalá fuesen ficciones y arguyéndome de mentira pudierais libraros de la mácula de perfidia! Pero estando todo a la vista, si no puede negarse que todo lo ordenamos a granjearnos el aplauso del mundo con apariencias de virtud, ¿cómo podré ser tenido por mentiroso?

Por doquiera que se abra el discurso se escuchan los mismos atentos. Se dirá tal vez que aquí pagó fray Luis su tributo a la moda. Pero respondan o no sus palabras a la realidad, lo esencial es que se reconozca en ellas el eco de la fórmula erasmiana, *Monachatus non est pietas*, aplicada a la Provincia allí representada.

A la documentación conocida acerca de la famosa beata de Piedrahita ha añadido B. una carta de Juan de Cazalla a Cisneros (cf. p. 66). Por ella se comprueban las relaciones que existieron al principio entre todos estos grupos de visionarios, calificados indistintamente de iluminados. En algunos, aparte de esa tendencia, se advierten síntomas inequívocos de lulismo, como sucede con el franciscano Gil López de Béjar, según veremos después. Pero debemos corregir aquí una apreciación del autor en que hace alumbrada a la beata de Piedrahita, siguiendo en eso la corriente de cuantos hasta hoy han hablado de ella. Del proceso tramitado ante el nuncio Juan Ruffo en 1509-1510 se infiere que sus profecías y visiones, aunque coinciden con las de los alumbrados en interesarse por la reforma de la Iglesia, son muy anteriores a ellos, pues datan de 1507 y se derivan mediata o inmediatamente opuestos a la de los alumbrados dejados, como son la recomendación de palabra y por el ejemplo de una rigurosa austeridad, y la meditación asidua de la Pasión del Señor, hasta el punto de pasar por estigmatizada. Habiéndose desarrollado su actuación dentro de un marco dominicano, donde jamás penetraron las ideas iluministas hasta los tiempos de Carranza, es natural que tratemos de explicar sus afanes de reforma en función del ambiente que le rodeaba. Y ese ambiente es

netamente savonaroliano. En conformidad con ello, entre sus visiones hay una en que se le aparece el *Frate*. Con los franciscanos, foco principal del iluminismo, apenas tuvo relaciones, salvo las que ella y los de su grupo procuraron mantener con Cisneros, su amparo en los conatos de cisma que provocaron en la Provincia (1).

En corroboración de la idea, tan difundida en los años que precedieron al Saco de Roma, sobre la misión providencial del Emperador en orden a la reforma de la Iglesia, quisiera o no el Papa (cf. pp. 243-245), vamos a reproducir aquí un interesante capítulo de carta que a 21 de septiembre de 1526 escribía a Carlos V desde Alcalá, adonde había ido de visitador, el obispo de Avila, don Francisco Ruiz, compañero de Cisneros. Dice así el intrépido franciscano, animando al César a tomar a su cargo aquella arriesgada empresa: "Parésceme que se apropinqua el tiempo para que V. Mt. pueda emplear en servicio de Dios y reformation de su Iglesia los santos propósitos y deseos que el año pasado estando en Toledo y hablando con V. Mt. le conocí tener. Y aunque los medios para ello parezcan peligrosos y sangrientos, no nos debemos maravillar porque para arrancar de raíz tan grand benyno (*sic*) y ponzoña como al presente reina en la Iglesia de D'os necesarios son semejantes cauterios; y muy difícil sería introducirse la sancta y buena reformation que V. Mt. desea en ella si primero no cayese esta máquina de maldad que agora tanto reina. Por tanto V. Mt. se esfuerce en Dios y haga y provea para semejante fin y sancto propósito todo aquello que sus fuerzas bastaren sin dejar cosa que hacer, con que no en su brazo ni potencia, sino solamente en la de Dios ponga toda su confianza, y crea firmemente que en todo le guiará y conseyará y dará entera victoria" (Simancas. Est. 14, fol. 38).

Esta especie acerca del destino de Carlos V en el gobierno de la Iglesia tuvo, como era natural, favorable acogida en los medios protestantes, y años después aparece transformada de modo que se vincula a la persona del Emperador toda autoridad, la temporal y la religiosa. Ese era uno de los dogmas de que se hizo cargo al protestante Francisco de San Román, según la sentencia pronunciada contra él por la Inquisición de Valladolid a 23 de abril de 1542 (cf. *Proceso de Carranza*, t. I, f. 22 ss.).

Aunque sea un poco larga, incluiremos también aquí una carta inédita que demuestra el lulismo del erasmiano y alumbrado Gil López de Béjar, y confirma la participación que tomaba esa corriente filosófica en las inquietudes del momento. He aquí el contenido de la carta:

(1) El caso de la Beata de Piedrahita, que tuvo extraordinaria repercusión en la Provincia dominicana de Castilla, lo estudiamos ampliamente desde el punto de vista histórico en un libro actualmente en prensa titulado *Historia de la Reforma de la Provincia de España (1450-1550)*. Su clasificación entre los distintos movimientos de espiritualidad que aparecieron entonces la hemos tratado en otro trabajo, que no tardará en salir a luz, acerca de *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*. Allí mismo nos ocupamos de la espiritualidad de Cano, Juan de la Cruz, Carranza, Meneses, Peña, etc., rectificando algunas apreciaciones de Bataillon.

"Petrus a Orduña, ad litteras initiatus, intimo amico suo atque germano fratri et ad litteras initiato Aegidio López a Béjar salutem plurimam dicit. !

Litteras tuas suavissimas, quas ad me tabellario summo amico meo dederas, accepi, quibus multis de argumentis maxima sua voluptate affectus, tum quia te recte valere cognovi, tum quia amorem tuum erga me et amicitiae nostrae, quam credo testibus non egere, fidem litterae prae se ferunt, tum etiam quia te mihi gratulari certior factus sum quando inimicos meos a me victos audisti. Modo tacent, laudant timore aut amore. Ut in inferno angeli mali gemunt et contremiscunt. Sed si non mihi nocuissent, si possent, mortui essent. Valeant, non enim digni sunt quorum mentionem faciamus, etsi me variis injuriis affecerunt. Dubium non est eos ultra modum poenituisse.

Cardinalis codicem ducentis et quadraginta chartis mediocriter confectum divi Michæelis pridie festum absolvi. Ignotum mihi est si illi placebit. Sed in opere tenui mea apparet sana voluntas, ut quimus, ajunt, quando, ut volumus non licet. Credo me in praesentiarum cardinali librum minime portaturum, quoniam imber, hiems meaque senectus mihi sunt impedimento ne me itineri accingant, dum mihi esset iter habendi voluntas, te incerto non abire. Lullium nostrum ais petiisse curiam. Se tantum putat scire, circulos revolvere, cameras et columnas componere. Puerile est hoc et minimum; sed miscere et applicare maximum. Non est profecto mihi voluntas cum illo, postquam eum magistri Petri de Gui libellum *Artis destructionem* nominatum audiavi. Nescis quid cum domino meo licentiate Sant Martini mihi Toleti contigerit? Amicitia nostra in iram versa est quia, teste magistro nostro in *Arte magna*, lingua serpentina, ventre bovino, dente serpentino vult nostram artem mordere et calumniari, et in templo maximo, dum res divina fieret, coram fanis atque profanis haeticum me vocavit, quia cum illo, dum discutarem (dixi articulos fidei, praesupposita fide, posse probari, multaque convicia mihi intulit. Sed non minus urentes in illum nisi ego sagittas et dixi cum Terentio: Si pargis dicere quae vis, ea quae non vis audies. Et contra Hieronymi sententiam ignorata damnas, qui ita praecipit: Legant primum, et postea despiciant, ne videatur non ex judicio, sed ex odii praesumptione ignorata damnare. Et multa alia quae nunc non est narrandi tempus. Ita rixae magnae sunt inter nos, et in cardinalis adventum illi bellum indixi et promisi coram illo me injuriam petitorium. Finem verbis pono quia quid aliud scribam ignore. Ut citius potero et baccallarium Arrieta et baccallarium Salvatierra, viros optimos intimosque meos videre curabo, quos obsecro, meis verbis interim salutato. Propensius inter nos confabulabimur. De licentiate Orduña et de aliis contrerraneis meis quid factum est rescribito. Vale, ex oppido Ocaña ad ii kalendas novembris. Tui videnti percupidus: Petrus a Orduña, ad litteras initiatus" (1).

B. tiene un gran concepto del abad de Valladolid don Alonso Enríquez

(1) Madrid. A. H. N. Universidades, lib. 1224, fol. 84. El secretario de Cisneros escribió al margen de esta carta: "Ocaña, año de 1514. Del maestro Pedro de Orduña, hijo desta academia complutense".

(cf. pp. 453-456). La verdad es que, elevado a aquella dignidad por la nobleza de su sangre, no parece haberla honrado ni como persona de letras ni menos por sus dotes de gobierno. No se ha logrado aún deslindar bien su personalidad, confundida con la de algunos homónimos de aquella época. Con todo le vemos frecuentemente mezclado en turbulencias que desdichan de su estado y del puesto que ocupa. Sangrador, en su *Historia de Valladolid*, nos habla de un Alonso Enríquez, prior de aquella iglesia, que tomó parte muy activa en la revuelta comunera, por lo cual mandó el Emperador confiscarle los bienes. Es posible que aquí se trate de persona distinta del abad don Alonso. Más adelante, a 24 de junio de 1535, escribía el presidente del Consejo de Castilla al Emperador, dándole cuenta de haberse prendido por orden del obispo de Palencia al abad de Valladolid, don Alonso Enríquez, encerrándole en la fortaleza de Simancas como culpable en el desacato al teniente del corregidor, ocurrido en una procesión del Corpus en Valladolid. Algún tiempo después se le dió libertad por andar enfermo, pero con orden de no acercarse a Valladolid en cuatro leguas a la redonda (Simancas, Est. 30, ff. 112 y 271). A él también hace referencia este capítulo de carta que a 30 de mayo de 1556 escribía la princesa doña Juana al Emperador: "El rey mi señor escribe a V. A. suplicándole que, teniendo consideración a lo que don Alonso Enríquez ha padecido y gastado en tan largo destierro, le haga merced de mandar se le alzar, dándole licencia para que pueda entrar y estar en estos reinos libremente, con que no entre en la Corte con algunas leguas alrededor" (Simancas. *Libros de Cámara*, lib. 321, f. 113). Todavía en un documento que menciona el mismo B. (p. 770), hacia 1565-66 parece complicado en asuntos de inquisición. Esas diferencias tan frecuentes con los poderes civiles y religiosos, más que a independencia de criterio doctrinal, creemos que deben atribuirse a temperamento inquieto y revoltoso en que nada tienen que ver las ideas.

Aparte de estas observaciones, en el libro de B. pudieran anotarse todavía diversas inexactitudes en puntos de detalle. Recordemos solamente algunos.

Pág. 74. La madre Marta, a cuyas oraciones se encomendaba Cisneros, a la par que a las de la beata de Piedrahita, era religiosa, no de Santo Domingo el Chico, de Toledo, sino de San Clemente. Cf. Alvar Gómez de Castro, *De rebus gestis a F. X. C.* Manuscrito de la Biblioteca de la Universidad Central.

Pág. 169. El colegio de San Ildefonso, de Alcalá, no manifestó tanto entusiasmo como se supone en favor de los comuneros. Cf. CIENCIA TOMISTA, t. 44 (1931), pp. 28-39.

Pág. 262. Está fuera de toda discusión que el hermano de Francisco de Vitoria, dominico como él, se llamaba Diego y falleció antes de mayo de 1551, pues en las actas del Capítulo celebrado en esa fecha en Salamanca figura ya entre los muertos. Su personalidad histórica se halla perfectamente deslindada de la del maestro Pedro de Vitoria, colegial de Santa Cruz.

Pág. 373. Muchos años antes que Fernández de Retana, conocido plagario, hemos publicado nosotros en CIENCIA TOMISTA, t. 18 (1918), pp. 143-144 la escritura de fundación de la cátedra de Biblia en la Universidad de Alcalá.

Pág. 644. ¿Está seguro B. de que Juan de Valdés tenía predilección por las *Colaciones* de Casiano? Porque libro más opuesto por sus ideas sempela-

gianas al iluminismo luteranizante del reformador conquense no es fácil señalar entre los que andaban en manos de los fieles.

Pág. 684. El historiador Oviedo en el texto alegado no habla de *religiosos*, sino de *sacerdotes sueltos*, esto es, seculares.

Pág. 706. La argumentación del autor al señalar como fecha probable de la redacción del *Crotalón* los años de 1552-53, olvida que desde otoño de 1551 a otoño de 1553 la Corte residió continuamente en Madrid, no en Valladolid.

Pág. 836. El texto censurado de Cervantes no tiene el significado que se le quiere dar, pues siendo evidentemente un eco de lo enseñado por Báñez acerca del aumento de la caridad, su interpretación debe corresponder a la doctrina del mismo, Cf. Báñez, *De fide, spe et caritate* (In 2, 2 commentaria, q. 24, a. 6).

Por último, omitidas otras cosas que teníamos anotadas, no estará de más, para ilustrar un pasaje de *Mercurio y Carón*, citado en la pág. 425, lleno de alusiones históricas, precisar el significado de una de ellas, ya que ni el pos-trero de sus editores, Montesinos, ni nuestro autor dicen nada sobre el caso. Dialogando con Mercurio y Carón el alma enumera ciertas prácticas piadosas a que fía su salvación, entre ellas a que "al tiempo de mi muerte tomé una candela en la mano de las del papa Adriano". El cardenal Adriano, recibida en 1522 la noticia de su elevación al pontificado estando en Vitoria, la primera gracia que concedió fué a instancia del general dominicano García de Loaisa, y consistía en ciertas indulgencias para los cofrades del Rosario que lo rezasen en la capilla de aquella advocación en la iglesia de Santo Domingo de dicha ciudad. Por la misma concesión otorgaba indulgencia plenaria *in articulo mortis* a quienes, habiendo rezado el Rosario alguna vez en aquella capilla, tuviesen al morir en sus manos la vela bendecida de la misma cofradía, gracia que despertó extraordinaria devoción en el pueblo. El Papa corroboró dicha gracia, concedida primero *vivae vocis oraculo*, por breve dado en Zaragoza, al que se alude en la bula *Illius qui* de 1.º de abril de 1523 (cf. *Bullarium Ord. Praed.*, t. 4, p. 412). A esa concesión especialísima, y con frecuencia mal interpretada, alude sin duda Alonso de Valdés en su *Diálogo*.

Y ya que hemos mencionado al papa Adriano y a García de Loaisa, cerraremos este artículo con una noticia no ajena al tema del libro de B. que, sin ser inédita, anda olvidada de los autores modernos. Ella aparece consignada por el cronista dominicano Juan de la Cruz en estos términos: "Dejóle [a Loaisa] el sumo pontífice [Adriano al embarcar el 5 de agosto de 1522 en Tarragona para Roma] instituido inquisidor general de Castilla, como lo era él mesmo antes de su elección al pontificado. Mas porque el rey tenía dado aquel oficio al obispo de Córdoba, don Alonso Manrique, que fué después arzobispo de Sevilla, que estaba con él en Alemania y en Flandes, fray García de Loaisa no lo ejerció más de hasta que el Emperador vino de Flandes" (*Crónica de la Orden de Predicadores*, Lisboa, 1567, lib. 2, cap. 53, fol. 132).

Loaisa, a la sazón General de Santo Domingo, ejerció el cargo por algunos meses y el registro de sus despachos se conserva en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, Inquisición, lib. 250, ff. 73-80. El condestable de Castilla, don Iñigo Fernández de Velasco, escribió al Emperador en recomendación de

este nombramiento del Papa en los siguientes términos: "Por otras cartas mías he hecho saber a V. Mt. cómo el Papa había acordado de dar el oficio de la Inquisición al general de la Orden de Santo Domingo siendo V. Mt. contento dello. Lo que yo por servicio de Dios y vuestro sé decir a V. Mt. es quel cargo está bien proveído, porque el General es buena persona y letrado y trabaja muy bien en esto que se le ha encomendado. A V. Mt. suplico que, porque Dios guarde vuestra vida y haga todas las cosas que pertenecieren al real estado de V. Mt., mire V. Mt. en esto y lo deje a la determinación del Papa, pues es la principal cosa que por Dios le está encomendada. Y es el Papa tan buena persona, que lo que en tal caso hiciere debe tener V. Mt. por lo mejor" (1). El Emperador, en lugar de la presidencia de la Inquisición, dió a Loaisa la presidencia del Consejo de Indias (4 de agosto de 1524), de reciente creación. En 1546, meses antes de su muerte, ocurrida a 25 de abril de ese año, le había presentado para suceder a don Juan de Tavera en la presidencia del Consejo de Inquisición.

FR. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O. P.

(1) Simancas, Est. leg. 27, fol. 304. La carta está fechada en Vitoria a 12 de mayo. En Simancas figura catalogada entre los papeles de 1533; pero evidentemente debe corresponder a 1522.

Actualidad española

¿LO AGRADECERAN?...

La batalla del Ebro y el derrumbamiento estrepitoso del frente rojo catalán, hasta la fecha los más relumbrantes episodios de la Epopeya Nacional, entraron por derecho de conquista en las antologías bélicas por el maravilloso tecnicismo, estudio, cálculo, reflexión, acometida sólida, empuje cauteloso, audacia decidida y prudente, con que el Generalísimo y sus ecuanímenes e incansables soldados deshicieron imponentes y kilométricas fortificaciones sistema Maginot—franceses eran asimismo los puentes neumáticos usados en el paso del Ebro—y acorralaron y *embolsaron* a las Brigadas internacionales, que ayer combatían en España y mañana en la nación en la que Rusia quiere encender la guerra social-civil, vehículo del bolcheviquismo.

Esto no es aventurar hipótesis. Finaba Noviembre cuando los internacionales sacados de España roja paseaban las calles de París tras un cartelón que pregonaba: "Hemos cambiado de frente". De ahí que Daladier, hasta estrangular la huelga general, mantuviera en la frontera con Cataluña a los internacionales franceses, ingleses, canadienses y norteamericanos.

Grandísimo favor prestó nuestro Generalísimo a Europa machacando tales brigadas en Madrid, Brunete, Teruel, Alfambra, Levante y curva del Ebro. ¿Lo agradecerán?...

Retratados quedan esos racimos de horca en *Le Mercenaire* (París, 1938), pergeñado por Nik Guillain, que vivió año y pico entre los rojos, con los que fué capitán de caballería en la brigada 14, mandada por el ruso Walter. Recordando lo dicho en tal libraco, se da en la conclusión de que "los voluntarios de la libertad" son gentes podridas en el cuerpo y en el alma; huídos de la Policía y de la Justicia; verdaderos paranoicos, incapaces de vivir en disciplina social y orden político; muchos buscando comer sin trabajar y contadísimos por afán de aventuras o amor a la democracia.

En los primeros días de Noviembre del 36 se apelotonaban en un patio de la Cárcel Modelo madrileña unos 500 internacionales, y sólo de verlos dolía la sustancia del espíritu, el olfato y la vista: aquello semejaba una ganga geminada en los vertederos de vidas, ideas y obras, traída a España por las alegres comadres Masonería, Sinagoga y Checa. Sospecho que hasta Pentápolis rechazaría aquella gentualla.

Y no exagero ni un milímetro. A socapa, y aun con su favor, la Policía norteamericana permitió el reclutamiento de 3.000 gangsters en Brooklyn, Detroit, Chicago, Boston, Nueva Orleans... y desembocaron en la gran atarjea de presidiarios y presidiablos, que se llaman Brigadas internacionales. Por idéntico medio y para el mismo fin casi se despobló el presidio francés de Cayena.

Andrés Marty, "el gabacho matarife de Albacete", remoquete que ganó por sus crueldades espeluznantes, dijo por radio en Barcelona al despedir las Brigadas, que ayudó a formar: "Hombres de 53 países... marchamos contentos de haber cumplido nuestro deber como miembros de la colectividad humana... Vinieron de China, Abisinia, Australia, Senegal, blancos, negros y amarillos".

Pasan de 100.000 las escorias humanas que Franco sacudió del mundo y singularmente de Europa. ¿Lo agradecerán?...

Por Septiembre del 38 los parques militares de Rusia, Checoslovaquia y Francia habían sido vaciados sobre España roja. De ahí que a los ejércitos de tales naciones faltasen reservas de armamento y municiones para lanzarse a una guerra contra Italia y Alemania; Inglaterra andaba remisa en su rearme, principalmente en aviación y marina. Y vino el acuerdo de Munich, tan sorprendente, una vez que Inglaterra, Rusia, Francia y Checoslovaquia habían decretado la movilización de sus huestes.

Y tenemos a Franco, con sus victorias y captura de material bélico, retrasando la conflagración apocalíptica, que venía sobre Europa, por el pronto. ¿Lo agradecerán?...

No inspira este juicio legítimo orgullo español ni el odio a los que nos combaten y los ayudan. Quien haya visitado en San Sebastián la estupenda exposición de material guerrero cogido a los rojos españoles, se llenará la cara de cruces considerando los múltiples y diversos modelos de armas y municiones que se exhiben. Reparen los lectores en la siguiente lista oficial:

MATERIAL MAS IMPORTANTE COGIDO AL ENEMIGO HASTA EL 1.º DE AGOSTO DE 1938

MATERIAL	EJEMPLARES RECUPERADOS	VALOR EN PESETAS
Lanzaminas	60	1.720.000
Tanques	481	113.300.000
Piezas de artillería	501	29.475.000
Morteros	957	4.915.000
Ametralladoras	4.004	37.825.000
Fusiles ametralladores	5.209	24.945.000
Machetes	90.383	656.663
Fusiles de repetición	248.315	29.872.108
Espoletas diversas clases	667.000	15.000.000
Municiones de artillería, morteros, etc.	1.480.343	100.531.851
Granadas de mano	15.467.800	127.813.400
Cartuchería de fusiles	417.827.000	350.000.000
Materias explosivas... ..		17.000.000
Total		853.054.022

Se redondearía el argumento con las armas y municiones gastadas por los rojos y metiendo en la cuenta los mil y pico aviones que les hemos derribado, los camiones, autos, gasolina y otros pertrechos capturados por nuestra Escuadra.

El destructor rojo "José Luis Díez" fué reparado y abastecido de combustible, municiones y marinería con elementos llevados de Orán y Tánger ante las barbas de las autoridades gibraltareñas. Cuando el 29 de Diciembre pretendió escapar, le acometió e inutilizó el minador "Vulcano", que revivió las gestas de la Real Marina de España, "asombro de los siete mares". Inglaterra y Francia repiten para su capote la frase de Duguesclin, que inventó en los campos de Montiel el Comité de no intervención: "Ni quito ni pongo rey, pero ayudo a mi señor el triunvirato hebreo-masónico-bolchevique".

CONTRA LAS ALMAS, LA MENTIRA

Y contra los cuerpos, la violencia; frase de Lenin, que sus secuaces aplican al dedillo, como lo demuestran Cecilio Gerathy y William Foss en su explosivo libro *The Spanish Arena = Arena española*. Las plumas a jornal del trinomio hebreo-masónico-soviético, todo, absolutamente todo lo español en la actual contienda lo han falseado, velado y tergiversado, y cuando a tanto no llegaba su mendacidad y poder, echaron mano de "supressio veri". En tan meneguada tarea "se ha empleado toda clase de soborno político o simplemente en dinero contante". El redactor-jefe del más importante diario londinense dijo a los autores: "En toda mi vida y en toda mi larga experiencia periodística he visto una semejante, continua y deliberada divulgación de falsedades. La situación que se nos ha creado es un insulto a la profesión y una tragedia para el periodismo, que ha permitido intrusiones capaces de hacer imprimir semejantes monstruosidades".

El Arzobispo de Westminster, al contestar a la Carta Colectiva de nuestros Obispos, dice: "Con un dolor sólo superado por el vuestro, hemos notado las tergiversaciones, las mentiras, los subterfugios y las interpretaciones torcidas de los hechos. Hace tiempo que nos hemos dado cuenta de que la violencia y la mendacidad eran el brazo derecho o el izquierdo del comunismo militante anti-Dios; aprendimos esto en el programa de uno de sus corifeos. Desgraciadamente, nuestra prensa ha aceptado con demasiado afán la propaganda de los rojos".

Lo afirmado por ambas autoridades inglesas cabe extenderlo a la prensa del mundo todo.

¿Cuánto no se ha campaneado el bombardeo de los aviones nacionales? Pues bien; de oficio y al por menor se dieron los objetivos militares netos que hay en ciudades bombardeadas. En el interior de Barcelona se señalaron 250 de tales objetivos. Viníendo para España Nacional, vi que frente al Consulado francés en Alicante funcionaba una fábrica de municiones. A mayor abundamiento: la Comisión inglesa estudió en la zona roja 41 bombardeos y en su informe (17-x-38) asentó que "todos habían sido contra objetivos militares, puertos de desembarco de material de guerra y ferrocarriles".

¿Quién ha olvidado el genial bombardeo con miles y miles de sabrosos panecillos sobre Madrid, Barcelona y Alicante? Las gentes hambrientas se lanzaron sobre ellos y los comieron con fruición, lo cual visto por los dirigentes rojos desparramaron la paparrucha de que estaban envenenados. En la fiesta de la Virgen de Loreto, Patrona de nuestra aviación, 500 aparatos se pasearon imponentes en su majestad sobre la zona roja, sin dejar caer una mala bomba. Vino la falsa nativa e ingénita roja, declarando que todo era una añagaza con miras a que las gentes se confiaran y a mansalva las trituraran en futuras incursiones los aviones facciosos.

Ya es típico: a cada desastre guerrero sueltan los rojos la paloma mensajera de la libertad de conciencia y de culto. Tras la derrota de Levante echó Negrín sus trece puntos, y en seis de los cuales prometía plena y segura libertad para practicar el culto. Rematada la intentona desastrosa del Ebro, Negrín crea "El Comisariado de cultos", nombra Comisario y personal burocrático, con el sueldo correspondiente. Días más tarde inventan una conjuración en Barcelona y por espías fusilan a más de 200 entre laicos y sacerdotes, que cándidamente creyeron en las promesas rojas.

Se le quebró la color al cónsul inglés en San Sebastián cuando en el puente internacional de Irún las autoridades españolas, ante notario y testigos, le abrieron la valija diplomática, en la que contrabandeaba dinero y documentos militares aportados por espías. Periódicos ingleses, singularmente "The Times" y la Agencia Reuter, propalaron que el contrabando era obra de los españoles, añagaza estilo de la usada por José para retener en Egipto a Benjamín. Por delitos de esa catadura y menos graves fusilaron los ingleses durante la guerra europea y los rojos españoles al cónsul austriaco en Bilbao y en Madrid al diplomático belga barón de Borghgrave.

POR LAS RUTAS DEL IMPERIO

El plan que reforma la Enseñanza Media, tuvo entendidos panegíricos en la prensa y le mordieron acres censuras verbales. Tanto le desencuadraron, que el propio ministro hubo de poner las cosas en su punto hablando a los estudiantes bilbaínos. Vista la innegable trascendencia y oportunidad de la ley, y por no satisfacerme loas y censuras, me avisté con una persona que tiene acreditada su competencia en la materia y que sabía yo que la había estudiado con detenimiento y desinterés, y hasta había escrito sus notas correspondientes, que no piensa publicar por ahora.

Bondadoso acudió a darme su opinión sintética así: "La ley es incomparablemente mejor que las pasadas; pero la encuentro bastante distante del ideal, por no haber aplicado la segur a la raíz del mal, sino sólo a algunas de las ramas, ciertamente merecedoras de amputación. Se ha hablado y escrito no poco acerca de ella, señalando los indiscutibles aciertos, que es de justicia reconocerle; pero me parece que los comentaristas dan demasiada importancia a lo orgánico, a lo material, a lo accesorio, olvidando que el alma es la que da vida al organismo y sin ella se corrompe éste. Quedan puertas abiertas o mal cerradas por las cuales es de temer penetren, no tardando,

los enemigos, la antipatria, cuyo vencimiento en los campos de batalla tantan sangre ha costado. "Ai posteri l'ardua sentenza", que dijo Manzoni. Perdoname que no entre en detalles". Y se calló.

En la Primera Enseñanza sigue implacable la depuración de los maestros y de los libros; se ha redactado una serie de cuestionarios obligatorios en todas las escuelas, que así llenarán su fin: instruir y educar conforme lo exigen la Religión y la Patria y el Alzamiento Nacional.

Relampaguen y truenan las democracias, viendo el régimen imperante en la España gobernada por Franco. Al paso que ellas a los penados por delitos políticos y comunes los condenan a trabajos forzados—esclavitud disfrazada—o los desustancian en climas malsanos, Franco cuida de regenerarlos por el único medio de secular eficacia: el apostolado católico, a cuya tarea coadyuva el trabajo racional, humano, y así saldar las penas legal y justamente infligidas, rehabilitarse y regenerarse, porque la ociosidad es madre de los vicios, de modo especial en las prisiones.

El régimen penitenciario, establecido en la España Nacional, constituye estado de privilegio, porque le sazonan levadura evangélica y generosidad española y "completa la asistencia material con el mejoramiento espiritual y político de los presos". Organos oficiales son el Patronato central y las Juntas locales y "los dos convienen que tenga vocación de apostolado". Para conseguirlo figuran como vocales un sacerdote en cada órgano.

El penado redime un día de condena por cada día que trabajare, en las mismas condiciones y con los mismos derechos de remuneración que el obrero libre, incluso el subsidio familiar cuando "los presos estén legítimamente casados y tengan hijos legítimos o naturales reconocidos". Los condenados por delitos comunes, si llevaran conducta honesta, gozarán los anteriores derechos, privilegios y favores.

El laicismo integral, metido por la República en los establecimientos penitenciarios, acabó de malear y empearatar o los reclusos, bien abastecidos, por otra parte, de lecturas cinedológicas, comunistas y comunistoides. Tien-de a remediar tamaña aberración el restablecimiento de los capellanes de prisiones, cuyos miembros nombra y separa, vigila el celo con que cumple su misión y los estimula al mayor y más desvelado cumplimiento de sus deberes el Prelado diocesano. Idéntica obra misionera se lleva en los campamentos de prisioneros de guerra. Secciones de sacerdotes y de seglares completan la obra regeneradora por conferencias religiosas y culturales.

Quienes evangelicen en las cárceles calquen sus discursos sobre los de San Pablo, registrados en los Hechos de los Apóstoles, y cuyos discursos con el nuevo aire informador, divulgador y apologético no quebraban los cánones imperantes en el ágora ateniense o foro romano. Nada de plúmbeas, mazorrales y centonescas peroratas, que malhumoran y atosigan al auditorio y le premueven contra la doctrina católica.

Y ya sobre el tripode, me urge la audacia de dirigirme a los predicadores españoles, cuya misión se precisa para completar la obra regeneradora, que lleva por buen camino el Gobierno Nacional: "Recordad que el dolor tie-

ne manos de monja para suavizar las voluntades y disponerlas a la "pia motio" para creer; que la Retórica eclesiástica repudia el anodino ente, confabuladamente plasmado por la oratoria sagrada y profana, y que por ser híbrido es infecundo. Sus piezas oratorias escribanlas dictando la Escritura Sagrada, Patristica y Teológica; las afervore y encele la caridad y las decore la Estética con aquella majestad, garbo y majeza con las que el V. Granada hace moverse a La Guía de pecadores y al Memorial de la vida cristiana.

Así equipados, formen, a estilo de los Dominicos primitivos, una "Congregación de Hermanos peregrinantes por la fe" y por ambuestas esparzan la semilla evangélica por los ámbitos de España (en las diócesis de Barbastro, Huesca, Teruel, por ejemplo, hay sacerdotes con diez y más pueblos), singular y principalmente en la población rural, sin cuyo concurso no se lograra el Alzamiento Nacional, ni adelantara hacia la meta apetecida por la Cruzada Española. (Vide CIENCIA TOMISTA, año 1937, fasc. 5-6). Por el contrario, sin la intervención de los campesinos extremeños, levantinos, toledanos y conquenses los 500 hombres que el general Mola puso en el Guadarrama, y que majaron a su placer la milicianada madrileña, la hubieran sorbido como el ético un soplo de aire.

A 21 de Noviembre se celebraron en toda España funerales por José Antonio Primo de Rivera. En el discurso por radio dijo el Generalísimo: "El ¡Arriba España! alcanza los honores de la Universalidad. Esta es la nueva vida del mártir, fruto de aquella otra ejemplar y modelo constante para nuestras juventudes... Mas, si la dimensión grandiosa de su pensamiento de unidad y universalidad se perdiese en el egoísmo aldeano y limitado de grupo o de partido; si el espíritu monástico y castrense, que siempre predicó, se cambiase en torpes egoísmos o en concupiscencias ambiciosas; si la idea de servicio se trocase por la de ventaja; si la disciplina y la jerarquía se bastardeasen con reservas o con deslealtades; si a su estilo de lenguaje claro, justo y clásico, sucediese el pedante y gárrulo, tan opuesto a aquél... entonces habría muerto José Antonio y con él enterraríamos el sano espíritu de nuestro Movimiento. Al rendir hoy homenaje a nuestro caído, lo rendimos en él a todos los mártires y héroes de nuestra Causa, de los que José Antonio quiso ser y fué su adelantado. ¡Dichosos los que, muriendo como él, viven para la Patria! Con su sangre gloriosa se han escrito los destinos de la nueva España, que nadie ni nada logrará torcer".

El Sr. Arzobispo de Valladolid leyó en el púlpito de la catedral burgalesa la oración fúnebre, en la que, glosando el testamento de José Antonio, expuso: "Supo vivir, y sobre todo, supo morir como siervo bueno y como hijo bueno de la Patria y de la Iglesia; fué hijo preclarísimo de España e hijo ferviente de la Iglesia católica". "En la hora suprema de las verdades, que es la hora de la muerte", José Antonio reconoció "la jerarquía de la Iglesia no sólo para regir, sino también para adoctrinar: predicando, aprobando los libros de Dogma, Moral y Liturgia y con poderes jurisdiccionales de autoridad soberana condenando los libros nocivos a la vida cristiana"; proclamó "la

dignidad judicial suprema de Jesucristo y la fuerza redentora y salvífica de su Sangre"; confesó que "Dios es el manantial supremo de todos los bienes", y ejerció ejemplarmente "la función principal de la Iglesia católica, que es la oración humilde y confiada ante el trono de Dios". "La España que soñaba, es una España en consonancia con el espíritu español y católico, que informa, anima y vivifica y engrandece y sublima el testamento de José Antonio", cuyas ideas sustanciales y profundamente humanas y cristianas, vestidas con estilo elegante, sencillo, claro y preciso, evitarán que "daños muy lamentables puedan sobrevenir a España, por la confusión de lo divino y lo humano, de lo histórico y lo legendario y lo mitológico, en un lenguaje dominado por el uso arbitrario y absurdo y monstruoso de las palabras en mezclanza católica".

"El alma de José Antonio, piadosamente pensando, voló hacia los luceros, mas no en transmigración fantástica de metempsicosis; más arriba voló, mucho más arriba de los luceros materiales: voló hacia el firmamento de los luceros espirituales, que son los ángeles y bienaventurados del cielo... y allí hace guardia como enseña el dogma de la Comunión de los Santos, que es el dogma de la comunicación vital de las tres Iglesias: militante, purgante y triunfante... Hace su guardia sobre los luceros orando allá, en las regiones arcanas de la Iglesia triunfante o de la Iglesia del santo Purgatorio".

ADELANTADOS DE LA FE

Maritain y sus hispanóforos socios comanditarios; quienes teman por el futuro de la Iglesia española, vengan a España de Franco; mas traigan las potencias del alma limpias de sectarismos, nacionalistas y tristeza hepática. Vean y examinen a su talante el ser, vivir y obrar de nuestro Ejército, que a golpes de victorias forja a España una, grande, libre, imperial y misionera. Si discurren a derechas y juzgan con aplomo, declararán que *Adelantados de la Fe* son los soldados que oyeron este parte el día 7 de Diciembre último: "Mañana es el día de la Patrona; para los que quieran confesar y comulgar habrá capellanes preparados; los que quieran hacerlo, que den un paso al frente". Y lo dieron todos, y estaban en el frente de Cataluña y con el enemigo a la vista. El propio dictado conquistaron las tropas que hundieron el frente de Cataluña y entre dos avances incontenibles oyeron la noche de Navidad la misa que, por concesión pontificia, se dice ante el micrófono los domingos y días festivos para consuelo y aliento de los católicos habitantes en la zona roja.

Adelantados de la Fe merecen apellidarse los soldados, que en sus ocios guerreros restauran la parroquia de Sarrión y en el sencillo y único altar ponen el Sagrario, la Virgen del Pilar y una gran cruz, de cuyos brazos pende una monumental corona de espinas.

Adelantado de la Fe es el Generalísimo, que sobrenaturaliza su cumpleaños yendo en peregrinación a ganar el jubileo plenísimo en Compostela, y cuando, al saber la muerte de su hermano Ramón, dijo sencillamente a su Es-

tado Mayor: "Hay que avisar al capellán, si no está allí esperándonos. Mañana oiremos misas por Ramón. Me atormenta la idea de si no tuvo tiempo de preparar su alma para el paso... Pediremos por él y para él misericordia a Dios... No tengo derecho a quejarme. ¡Cuántos padres sin hijos y hermanos sin hermanos! Yo no he podido aún en esta ocasión dar mi sangre por España; pero era justo que Dios me impusiera el dolor de ver muerto a mi hermano, mi compañero de juego de niño y luego, en cierto modo, mi hijo. ¡Pobre Ramón! Ya tiene España mi contribución de dolor. Si se lo ofrecemos todo, no podía yo regatearle esto".

¿Qué ejército en plena campaña ha formado un batallón para "Servicio de habilitación de iglesias", como el equipado por los generales Dávila y Vigón? "Si no fuera por esto, no valdría la pena de nuestra guerra", exclamó el general Vigón al ver restaurada la Colegiata de Caspe, arrasada en su interior por las primeras hordas revolucionarias y meses más tarde desmontadas las imágenes de la fachada y picados a ras de pared los primorosos motivos ornamentales del pórtico y del interior por las tropas catalanas, quizá por ultrajar el recuerdo de que allí San Vicente Ferrer y sus compañeros los compromisos dieron solución castellana a la cuestión dinástica aragonesa, afortunado medio para unir todas las coronas españolas en los Reyes Católicos, habilísimos operadores de la unidad nacional, que formó la fe católica, deshizo la revolución comunista y restaura el Ejército de Franco.

Cuando a 27 de Noviembre el general Camilo Alonso Vega recibió las llaves de la iglesia restaurada, las pasó al párroco, que fué quien abrió la iglesia y penetró en ella. Ramitos de laurel y olivo, atados por los colores pontificio y nacional, se dieron como recuerdo a las autoridades.

El visitante clavará los ojos y la reflexión en la capilla del Obispo D. Martín García, que permanece cual la dejaron las manos rapaces de Leocadio Lobo y las iconoclastas de los antiespañoles: ennegrecidas las paredes, restos medio carbonizados de retablos e imágenes sobre el suelo, cuyas losas están levantadas, y en el testero, donde estuvo el altar, amplísima guirnalda, entretrejida de olivo y laurel, cobija dos tablones al desnudo y en forma de cruz, sencilla, porque es la verdad; rígida, como la memoria de una pena entrañada; con los brazos abiertos, como iris de paz puesto entre las inelencuencias del cielo y los delitos del mundo rojo.

En el frontis de la capilla, dedicada a la Vera Cruz, campea esta leyenda: LEVANTADA POR LA FE, ULTRAJADA POR LA IMPIEDAD, RESTAURADA POR EL EJERCITO.

Burgos, Diciembre de 1938.

FR. ANTONIO CARRION, O. P.

BIBLIOGRAFIA

RAEYMAEKER, L.: *Introduction a la Philosophie*.—En 8.º, IX-271 páginas, 25 francos belgas.—Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie. Louvain, 1938.

Este libro lleva en sí el destino de ser un auxiliar para la iniciación filosófica.

Consta de tres artículos. El primero trata de la naturaleza de la Filosofía y de su división. El segundo es un recorrido rápido por toda la historia de la Filosofía, con el objeto de proporcionar al principiante una idea de lo que ésta ha sido en sus diversos tiempos. El tercero constituye por sí una iniciación práctica a la vida filosófica. Señala la necesidad de empezar eligiendo acertadamente un sistema como base; resalta el valor del tomismo dentro de la Filosofía Católica; y presenta, por fin, una catalogación detallada de los Centros, Academias, Asociaciones y Congresos filosóficos, con las obras y publicaciones de todo género sobre Filosofía; con lo cual viene a darse una información muy útil sobre el movimiento de la vida filosófica actual.

Estas son las líneas generales de un plan bien trazado sobre una Introducción a la Filosofía; plan que el autor va desarrollando con habilidad y orden metódico en el discurso, con cierta animación y viveza que presta interés constante a la exposición; todo diluido en la abundancia y soltura de un lenguaje fácil y transparente, buena cualidad de un libro destinado a los principiantes.

Pero no dejemos de advertir que esta misma sencillez resulta un tanto superficial e imprecisa en la solución de problemas agudos, como el que presenta la naturaleza de la Filosofía y su distinción de las Ciencias Experimentales. El autor señala cuidadosamente las peculiaridades diferenciales entre ambos grupos de ciencias, las experimentales y las filosóficas; nota, sobre todo, aquellas características en las que su irreductibilidad por el objeto y su oposición por el procedimiento, se destacan, y concluye estableciendo entre ellas una separación absoluta como conocimientos de especie absolutamente diversa.

Nosotros, por el contrario, creemos que distinguirlas tan radicalmente, y oponerlas, negándoles la continuidad en el estudio íntegro del ser físico, tiene como consecuencia reducir el dominio de la Filosofía a un campo susceptible de los apriorismos y censuras de que se ha hecho objeto a la Filosofía escolástica, mal entendida.

Por otra parte, es preciso reconocer que esa concepción restringida de la Filosofía no está libre de los resabios de un error moderno, radicado en la arbitrariedad con que, en medio del confucionismo de tantos y tan encontrados sistemas de Filosofía, continúa ésta siendo concebida por la mayoría de los profesionales de la

ciencia experimental; concepción admitida también por no pocos escritores católicos, preciados de escolástico-tomistas, y que, sin embargo, tanto dista de la verdaderamente tradicional, mucho más amplia y mejor fundada, de filósofos como Aristóteles y Santo Tomás, para quienes no hay más que una Física general, primera parte de la Filosofía, de la que las Ciencias experimentales en manera alguna están excluidas.

La cuestión puede ser estudiada bajo un aspecto más profundo que el considerado por nuestro autor, y propuesta en sus términos precisos, lleva a una solución diferente.

La ciencia es un hábito, y no puede tomar sus razones especificativas y distintivas de las diferencias materiales de su objeto. Por los objetos materiales a que se refieren, pueden ser muy diversos los actos de una facultad, sin menoscabo de la unidad esencial y específica que mantienen bajo la única forma, en virtud de la cual, cosas en sí tan diversas llegan a objetivarse a tal facultad. De igual modo, el hábito científico no puede tomar su razón especificativa y distintiva de las diferencias materiales de los objetos en que termine su acto, sino de la forma bajo la cual estos objetos diversos vienen a proponérsele y objetivársele científicamente. Ahora bien: dada la naturaleza inmaterial del entendimiento y supuesta la necesidad de la abstracción en la ciencia, pues de los singulares no hay ciencia, esa condición formal del objeto científico no puede ser otra que la misma inmaterialidad o abstracción de la materia. Por tanto, si alguna razón hay para distinguir con rigor hábitos científicos dentro de la misma facultad racional, no puede fundarse más que en las diferencias o grados de inmaterialidad del objeto de tales hábitos. Mas como, bajo la condición formal de inmaterialidad, no cabe diferencia alguna entre el objeto de las Ciencias experimentales y el de la Filosofía Natural; como ambos géneros de conocimientos se desenvuelven en el mismo grado de abstracción de la materia singular; y, bajo esta razón formal de ciencia, convienen sus objetos materiales, se sigue que, entre ellas, como hábitos científicos, no cabe una división o separación específica, en el sentido riguroso de esta palabra.

Pueden y deben ser distinguidas por sus objetos materiales irreductibles y por sus procedimientos metódicos opuestos; pero, dentro de la unidad formal de hábitos científicos, esa separación sólo señala dos etapas diferentes que, sin solución de continuidad, se suceden en el estudio de un objeto común: *el ser móvil*. Las primeras estudian el ser móvil en sus causas próximas; es decir, inquieren la explicación causal de lo próximo, fenoménico y experimental en el ser móvil. Las segundas continúan el estudio del mismo ser móvil, remontándose, en alas de la razón filosófica, hasta las causas últimas y sustanciales, explicación suma y profunda de esos mismos fenómenos o propiedades experimentales por los que el ser móvil empieza a ser científicamente conocido en el dominio propio de su experimentación inductiva.

Sin confundir, pues, los procedimientos, advertimos que la ciencia no es de los procedimientos, sino de las conclusiones, por las que se especifica; y mientras estas conclusiones no se salgan de la unidad, átoma en razón de ciencia, del objeto común a que pertenecen, no constituyen hábitos científicos distintos. Es necesario sostener este concepto amplio, verdaderamente clásico y tradicional de Filosofía, según el cual ésta, lejos de todo apriorismo, radica con solidez en el único medio inicial del conocimiento propio del ser físico. En este concepto, la experiencia y la

razón no aparecen con la separación infranqueable que supone la distinción esencial de sus dominios respectivos, sino que se unen y dependizan mutuamente, con natural armonía, como medios eficientes subordinados del estudio íntegro del ser móvil.

Además, en la amplitud aristotélico-tomista de este concepto, no tienen lugar las dificultades que la estrecha concepción moderna puede suscitar. Por más que progresen cuanto les sea posible las ciencias experimentales, no reducirán, sino que ampliarán, en la medida de los progresos, el campo total de aquella ciencia completa del ser móvil, de la que las mismas ciencias experimentales forman parte, y de cuyo proceso constituyen el primer escalón necesario. Todo adelanto de la experiencia será una base más firme y un medio más seguro para la razón filosófica en su marcha en pos de las últimas causas.

Por otra parte, en el estudio del ser natural, jamás la razón filosófica podrá ser sustituida por la experimentación científica. A la razón filosófica siempre le quedará un campo exclusivo, más allá del campo propio de la experiencia científica, pues a la razón siempre le será posible llegar mucho más lejos de aquel punto hasta donde puede ser acompañada por la experiencia, por mucho que ésta avance en sus medios.

A pesar de lo dicho sobre un problema que no carece de dificultad, como éste, y en cuya solución convienen con el autor la mayoría de los escritores modernos que tratan del tema, nosotros respetamos el contrario parecer e insistimos en que, por todo, la Introducción del Sr. L. de Raeymaeker nos parece altamente recomendable para el fin que se propone.

FR. ALFONSO MARQUES, O. P.

BOCHENSKI, O. P.: *Nove Lezioni di Logica simbolica*.—183 págs. 15 liras.—Angelicum. Roma, 1938.

Sin pretender nosotros fallar nada sobre el valor de la nueva Lógica de forma simbólica con estilo matemático, creemos muy oportuna toda publicación que la divulgue y dé a conocer en los medios filosóficos que, en definitiva, la han de acoger como práctica y eficientemente válida en la construcción científica, o la han de rechazar acaso por excesivamente sutil, forzada y caprichosa.

Las nueve lecciones del P. Bochenski hacen un tratadito que, por lo bien presentado, lo breve y sencillo de su exposición, es muy recomendable, sobre todo para los aún no iniciados que quieran adquirir los elementos de esta nueva ciencia.

P. ALFONSO MARQUES, O. P.

Commentarium Textus Codicis Iuris Canonici. Liber II, Partes II. et III. IUS DE RELIGIOSIS ET LAICIS iuxta Codicis ordinem, cum authenticis declarationibus usque adhuc promulgatis. Editio tertia. Auctore P. Fr. Alberto BLAT, O. P. Iuris Can. Dr. et Mag. S. Theol.—710 páginas en 4.º. Pr. 45 liras. Romae. Apud "Angelicum". Salita del Grillo, 1. 1938.

El año 1919 publicaba el P. Blat su comentario al Libro II del nuevo Código

Canónico, teniendo el mérito de ser el primero que sacaba a la luz pública un comentario de tal volumen. La buena acogida que se le dispensó lo atestigua el hecho de que a los dos años aparecía la segunda edición. Hoy sale la tercera sobre las dos últimas partes del mencionado libro, con notables mejoras, así en lo formal, como en lo material; en éste por lo elegante del papel y la nitidez de la impresión, y en aquéllo por algunas de las cosas que a continuación vamos a señalar. Sea la primera, la concerniente al método por el autor adoptado, acerca de lo cual nada mejor que reproducir sus mismas palabras y son como sigue:

- 1.—*Rationem ordinis* quoad Titulos, canones et in eis compositionem innuemus.
- 2.—*Notiones* praevis necessariae unicuique instituto praemitemus.
- 3.—*Has sequetur* opportune *iuris evolutio*, ita ut liquido pateat ius antiquum vigens immediate ante Codicem.
- 4.—*Canon* quilibet erit legendus vel saltem prae oculis habendus.
- 5.—*Verba* ipsius, quae diversum sensum admittunt, erunt quoad illum determinanda, nisi hoc praestitum fuerit in notionibus praevis vel opportunius fiat in explicatione.
- 6.—*Praescripta* quae in canone sint contenta discernentur ad invicem, cum subsequente expositione seu interpretatione.
- 7.—Huic adiungenda erit opportune ratio legis.
- 8.—*Authenticae interpretationes canonis*, si quae prodierunt a Pont. Commis. competentibus, subiiciuntur, cum decisionibus quae eundem canonem illustrent ex SS. CC. de Relig. vel EE. et RR.
- 9.—*Consecratoria* ex canone interpretato profluentia eruentur.
- 10.—*Quaestiones* ab Auctoribus propositae solvendae erunt.
- 11.—In complementum afferentur praescripta canonum cum illo explicato connexa, praesertim quae ad poenas attinent, absque eorum explicatione suis locis reservanda.

No es menester que nos detengamos a ponderar la amplitud del plan adoptado por nuestro autor; nos limitaremos a consignar que lo sigue fielmente.

Anotemos ahora algunas otras cosas, siguiendo el orden con que en el libro se encuentran, advirtiéndole de antemano que no todas las consideramos plausibles.

Contra la sentencia común sostiene, alegando varias razones, que las Superiores de monasterios de monjas no caen bajo la denominación de "Superior mayor" (N.º 22).

En cuanto a la sujeción de los religiosos respecto del Ordinario de lugar, a que alude el can. 500, § 1. afirma que se funda en la potestad de jurisdicción de éste, no en la potestad dominativa proveniente del voto, que no le compete, si no es por vía de excepción en algunos casos en que, mediante ciertos cánones, la recibe del Romano Pontífice, y niega la legitimidad de la consecuencia que algunos autores pretenden sacar del mencionado canon (N.º 94).

trienio, "quo exacto, añade, possunt ad idem munus iterum assumi, si const, ita trienio, "quo exacto, añade, possunt ad idem munus iterum assumi, si const. ita ferant, sed non tertio immediate in eadem religiosa domo". Pues bien, el P. Blat niega que pueda conciliarse con el canon la doctrina de los que defienden que en virtud de él pueda un religioso desempeñar durante seis años continuos el cargo de Superior en la misma casa, cuando los nombramientos sean por menos de tres años

cada vez, ya que en tales casos sería nombrado no ya segunda vez, sino tercera o cuarta, etc., si los plazos fuesen de un año, quod, agrega, evidenter repugnat textui canonis (N.º 125).

A propósito del can. 522, plantea la siguiente cuestión: *An Superiorissa possit denegare egressum subditae illum petenti confessionis causa*. Y la resuelve de la siguiente manera: *Auctors plures respondent posse, quia canon minime concedit ius exigendi exemptionem a regulari observantia. Hoc verum est, nec tamen fulcimentum praestat illi opinioni. Etenim talis denegatio licentiae evidenter secumfert actum prohibendi saltem indirecte id, quod a canone est religiosae concessum. Nec talis egressus cum licentia obstat regulari observantiae, nisi hoc fieret hora inconvenienti. Poterit ergo Superiorissa differre permissionem, sed non absolute denegare* (N.º 415).

En cambio, al explicar el can. 523, del confesor para las enfermas, se guía por un criterio más rígido que el comúnmente seguido por los autores, puesto que exige para que las religiosas puedan hacer uso de la facultad por dicho canon concedida, una enfermedad tan grave que probablemente acarree el peligro de muerte, o pueda fácilmente redundar en él (N.º 217).

Refiriéndose a la expedición de las testimoniales para los aspirantes al estado religioso, manda el can. 545 que los obligados a expedirlas lo hagan *gratuito*, lo cual se cumple, dice Blat, etiamsi quidquam exigatur ob expensas cancellariae, laudabilius omittendas (N.º 320).

Lo que aquí se limita a declarar sencillamente más laudable, lo niega rotundamente al explicar la misma palabra, repetida por el legislador en el can. 552, con motivo de la exploración de las religiosas. Reproduzcamos sus mismas palabras. *An verbum "gratuito" excludat quoque expensas sustinendas pro adeunda domo.*—Fanfani respondet negative, sed hoc admitti requit, quia oppositum Decreto Trid. "eorum (explorantis atque Ord. loci) impensis", quas implicite continet illud canonis verbum. Concederem vero acceptas habere, si sponte dentur, aut aliud urbanitatis et gratitudinis causa (N.º 347).

Si nos es permitido opinar, añadiríamos que, teniendo en cuenta los abusos por algunos delegados para hacer la exploración de referencia cometidos, y la facilidad con que se introducen en semejantes materias, sería preferible suprimir en absoluto dichos donativos, comoquiera que lo de la espontaneidad, en la mayoría de los casos, no tiene de realidad sino el vocablo, y donde pase de ahí, es muy expuesto a que traten de alegarlo como ejemplo en otras partes, lo cual, sino es coacción, es algo que se le parece, y el resultado final sería que lo dispuesto por el canon vendría prácticamente a convertirse en letra muerta, con perjuicio de las religiosas.

Así en ese como en otros casos, v. gr. la revisión de las cuentas de administración, contemplado en el can. 535, § 1, 1.º, se trata de actos que por razón de su oficio vienen obligados a realizar los Ordinarios, por sí mismos o por otros, a quienes deberán ellos retribuir de sus haberes.

Pero volvamos otra vez a nuestro autor, el cual, como complemento al can. 412, resuelve la cuestión de si están obligados los religiosos exentos a practicar en sus iglesias las colectas prescritas por el Obispo al objeto de allegar recursos para algún fin piadoso, inclinándose a favor de la negativa, puesto que en ningún lugar del Código se encuentra base para lo contrario; por cuyo motivo suscribe gustoso

la doctrina sustentada por Prummer y Vermeersch, según los cuales únicamente pesaría sobre los mencionados religiosos tal obligación, en el caso que el Obispo ordenara dicha colecta en virtud de especial facultad apostólica, circunstancia, añade Blat, que debe aquél mencionar expresamente; y termina con estas palabras tan ponderadas: *Ex consequenti Episcopi deberent non iubere exemptos ad talem corrogandam stipem, sed aptiori modo eos ad id hortari aut suadere* (N.º 565).

Muy poco versado ha de estar en cuestiones de Derecho quien ignore cuán debatida fué hasta hace poco la relativa a la persistencia de los privilegios por las religiones adquiridos mediante la comunicación antes del Código. No bajaban de veinte los autores que se inclinaban por la negativa, y pasaban de cuarenta los que sostenían la afirmativa. La Comisión del Código, afortunadamente, ha dado la razón a estos últimos. El P. Blat, en las ediciones anteriores, había defendido con gran ahinco la negativa, convenido de ser esa la única interpretación aceptable del can. 613. En la presente edición hemos visto, no sin extrañeza, que comienza explicando el contenido de este canon como si la Comisión no hubiera hablado, y alegando en su apoyo la doctrina de Chelodí, partidario decidido de la primera sentencia, y después de transcribir la respuesta de la Comisión, declarando que las palabras del mencionado canon: "*exclusa in posterum qualibet communicatione*", no se han de entender en el sentido que hayan sido revocados los privilegios por las religiones antes del Código legítimamente adquiridos por comunicación y pacíficamente poseídos, termina con estas palabras: *Optime quidem, ac mirandum est iuris Doctores interpretationem hic reprobata sustinere. Nec in aliis editionibus nec in praesenti sustinemus*.

Notandum vero, si mens Commis. Pont. fuerit ut praefata privilegia in vigore maneant, esset huiusmodi interpretatio extensiva sensus canonis, quam propugnare non est privati Doctoris, immo ut a Codicis praescripto dissentiens, legislator idest Summus Pontifex esset de eiusmodi discrepantia monendus, ad mentem in Motu "proprio "Cum iuris canonici", quod iam alias factum esse novimus (N.º 572).

Pasemos ya al último de los puntos sobre los que hemos juzgado conveniente llamar la atención de nuestros lectores, y es el relativo al can. 617, en el cual se contiene cierta limitación de la exención de los religiosos.

Comenzaremos por transcribirlo, ya que es conveniente tenerlo a la vista para lo que ponemos a continuación. Dice así:

§ 1. *Si in regularium aliorumve religiosorum exemptorum domibus eorumve ecclesiis abusus irrepserint, et Superior monitus prospicere neglexerit, Ordinarius loci obligatione tenetur rem ad Sedem Apostolicam statim deferendi.*

§ 2. *Domus autem non formata manet sub peculiari vigilantia Ordinarii loci, qui, si abusus irrepserint et fidelibus scandalo fuerint, ipse per se potest interim providere.*

El P. Blat concluye la exposición de este canon por las siguientes palabras: *Nec tenetur (Ordinarius loci) "rem ad Sedem Apostolicam" deferre, nam haec clausula in § 1 ad rem irrationabiliter extenderetur.*

De lo que ponemos a continuación inferirá el lector el juicio que semejante afirmación nos merece.

Algunos autores, al ocuparse de este canon, suelen aplicar lo del § 1 a las casas formadas, exclusivamente; lo cual, a nuestro juicio, no es aceptable. La razón prin-

cial en que nos apoyamos para rechazar semejante interpretación es que, de admitirla, seguiríase que las casas no formadas gozarían de mayor independencia que las formadas respecto del Ordinario del lugar, ya que para intervenir éste en las primeras, conforme al § 2, se necesita que los abusos en ellas existentes produzcan escándalo en el pueblo, mientras que para intervenir en las segundas no hace falta que adquieran tales proporciones, lo cual no se armoniza fácilmente con el espíritu del Código, cuya tendencia es precisamente contraria, puesto que favorece más a las casas formadas que a las otras, según puede verse en el can. 880, § 3.

Por consiguiente, teniendo eso en cuenta y fijándonos en el sentido propio de las palabras que integran el canon en cuestión, considerando el texto y el contexto, según advierte el can. 18, donde se ponen las reglas de interpretación, opinamos que al mencionado debe dársele la siguiente:

Cuando en las casas formadas o en las iglesias de los religiosos exentos se cometan abusos (con o sin escándalo de los fieles, pues el canon aquí no distingue), el Ordinario del lugar tiene obligación de advertir al Superior de tales casas para que los remedie, y si éste no lo cumple, debe aquél poner inmediatamente en conocimiento de la Santa Sede la existencia de tales abusos y la no aplicación de remedio por parte del Superior religioso.

Si en las casas no formadas o en las iglesias de los mencionados religiosos se cometen abusos sin seguirse escándalo en los fieles, la intervención del Ordinario del lugar habrá de ser idéntica a la del caso anterior. Sería verdaderamente curioso, por no decir absurdo, que dicho Ordinario tuviera menos autoridad en las casas no formadas que en las formadas. Y sin embargo, esa consecuencia habría que sacar si se aplica lo del § 1 exclusivamente a las últimas, ya que, en ese supuesto, sólo podría intervenir en las primeras cuando ocurriera algún abuso escandaloso, puesto que de ese habla únicamente el § 2.

Pero como las casas no formadas se hallan bajo peculiar vigilancia del Ordinario del lugar, o sea en condición menos favorable que las formadas, nada tiene de extraño que sus atribuciones respecto de aquéllas sean más amplias, según declara el § 2, cuyo contenido vamos a exponer.

Sin necesidad de grandes esfuerzos se advierte que para dar cumplimiento a lo en él establecido, puede el Ordinario apelar a uno de estos tres medios: 1.º avisar al Superior religioso para que corte el abuso; 2.º poner el caso, de primera intención, en conocimiento de la S. Sede para que provea; 3.º aplicar él por sí mismo el remedio interinamente, o sea de una manera provisional (*ipse per se potest interim providere*, dice el canon), acudiendo luego a la S. Sede para que ésta confirme lo por él dispuesto, si lo juzga conveniente, o provea de otra forma que considere más eficaz u oportuna para desarraigar aquel abuso y remover el escándalo.

Deducimos las dos primeras cosas del verbo "potest", y la tercera de la palabra "interim" por el legislador empleados. El raciocinio es sencillo. En efecto, al decir el canon que el Ordinario *puede* proveer por sí mismo, ya se ve que no pretende imponerle obligación estricta de que lo haga siempre de esa forma, sino que deja margen para que pueda acudir a otro medio, lo cual se confirma fijándose en la distinta manera de hablar que tiene el § 1, donde, refiriéndose a lo de dar aviso a la S. Sede, emplea, como hemos visto, la frase "*obligatione tenetur*". Por otra

parte, esos dos medios los encontramos señalados en ese mismo párrafo, y no hay motivo para excluirlos en este otro.

Tocante al vocablo "interim", no hemos de pensar que fué puesto ahí por pura casualidad o sólo para adorno, sino para desempeñar algún papel, el cual, según nuestro modo de ver, es el que dejamos indicado.

Si fuera necesario, aún pudiéramos añadir otro argumento para corroborar esto último, y es el siguiente: Todos convienen en que el privilegio de exención de los religiosos se interpreta en sentido amplio, al paso que las excepciones y limitaciones, en sentido restringido. Ahora bien, el canon de referencia cae dentro de esta última categoría, y la interpretación que hemos dado no reconociendo al Ordinario del lugar autorizado para aplicar un remedio definitivo, sino sólo provisional, con obligación de acudir luego a la S. Sede, da por resultado el que se interprete dicha limitación de la exención en un sentido más restringido que si lo declarásemos libre de semejante obligación, como fácilmente se echa de ver.

En resumen: según el canon 617, si llegaran a introducirse abusos (se sobreentiende que hayan de revestir cierta gravedad y duración) en las casas formadas o en las iglesias de los religiosos exentos, el Ordinario del lugar tiene derecho y deber de intervenir, advirtiéndolo al Superior de ellas para que ataje tales abusos, y si éste se mostrara negligente en cumplirlo, debe aquél, sin dilación, ponerlo en conocimiento de la Santa Sede.

Otro tanto se ha de afirmar tocante a las casas no formadas, cuando en ellas ocurran abusos que no producen escándalo entre los fieles.

Pero si ese escándalo tuviera lugar, como tales casas se hallan sometidas a peculiar vigilancia del Ordinario del lugar, sobre lo dicho, puede éste, sin más, aplicar, de una manera provisional, el remedio que juzgue oportuno para cortar semejante abuso, refiriendo luego el caso a la S. Sede.

Interpretado así el canon, lejos de establecer divergencia entre sus dos apartados, se pone de manifiesto la perfecta armonía, entre ambos existente, y el alcance exacto de sus prescripciones.

FR. S. ALONSO.

SALDAÑA RETAMAR, Fr. Reginaldo, O. P.: *El Obispo de Augustópolis*, M. R. P. Mtro. Iltmo. D. José Hilarión de Etura y Zeballos.—200 págs. Buenos Aires, 1938.

Como dice el autor en el Prólogo, durante muchos años se ha dedicado a reunir documentos concernientes a la persona del Obispo dominico Fr. José Hilarión de Etura y Zeballos. Fruto de estas investigaciones es esta obra, que puede considerarse fundamental para levantar sobre ella una bien documentada biografía del ilustre obispo argentino.

S. P.

MAUSBACH, Dr. Joseph: *Katholische Moraltheologie*.—Dritter Band: Spezielle Moral, zweiter Teil: Der irdische Pflichtenkreis.—Octava edición, a cargo del Dr. Peter Tischleder.—(Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen und philosophischen Studium). Münster, Aschendorff. 1938.—XVI—458 págs. rca. 6 RM., encdo. 7,20 RM.

Buena prueba de la gran aceptación que tiene el excelente curso de Moral del Dr. Mausbach es esta octava edición que presentamos a nuestros lectores. Bajo la denominación de "Deberes terrenos", trata el autor de los deberes que el hombre tiene para consigo mismo y con sus semejantes. En la exposición sigue el orden de los mandamientos, estudiando la materia concerniente a los contenidos en la segunda tabla del Decálogo. En el cuarto mandamiento trata de los deberes que resultan de la sociedad familiar entre padres e hijos, y de los que se refieren a las relaciones entre el Estado y los súbditos. En el quinto toca las numerosas cuestiones en él contenidas: la templanza, el homicidio, el suicidio, el duelo, la pena de muerte la guerra, etc. En el sexto, expone la virtud de la castidad y los pecados que a ella se oponen en el orden individual y en el del matrimonio. Con mayor amplitud trata la extensa materia que se refiere al séptimo precepto: derecho de propiedad, contratos, etc. Termina este volumen con la exposición de los deberes contenidos en el octavo mandamiento.

Toda ella está redactada en una forma clara, concisa, sumamente adecuada para el fin que el autor se propuso, que fué el de suministrar un libro de texto útil en el que los estudiantes encontraran todo cuanto necesitan para una sólida formación en la Moral católica. Las cuestiones están planteadas con suma precisión y revelan la gran experiencia de un profesor de muchos años, que conoce perfectamente las materias de verdadera utilidad, y sabe prescindir de lo que simplemente contribuye a la pura erudición, cuando no a la confusión de los alumnos.

S. P.

CARRERAS, Luis, Pbro: *Grandeza cristiana de España*.—Notas sobre la persecución religiosa. (XIX-277 págs. en 8.º)—Douladoure Frères. Toulouse, 1938.

Hermoso libro en defensa de España. Para justificar en algún modo los innumerables asesinatos de sacerdotes y personas consagradas a Dios, y la destrucción de miles de iglesias, muchas de ellas joyas inapreciables de arte, algunos defensores de los rojos han acudido a lanzar la calumnia de la provocación por parte de las víctimas inocentes. El "pueblo" no habría hecho otra cosa más que *defenderse* de sus enemigos. Pero esta acusación se desvanece con un sencillo y verídico relato de los hechos. En ningún caso—no hay uno solo probado—los sacerdotes y religiosos han sido agresores, sino siempre víctimas, no del *pueblo*, sino de lo más abyecto de la *plebe*, envenenada y azuzada sistemáticamente por sus dirigentes. Bastaba leer los folletos profusamente distribuidos antes de la Revolución, los periódicos de determinados sectores, escuchar sus discursos durante varios años, para darse cuenta de que aquellas doctrinas muy pronto habrían de traducirse en hechos. El odio sembrado en aquellas infames campañas no podía menos de dar sus frutos, y ciertamente los ha dado bien trágicos y abundantes. Es inútil querer desvirtuar la fuerza de los hechos acudiendo a subterfugios calumniosos, como hacen esos miserables pseudocatólicos, cuya fe y cuyas obras nada tienen que ver con la doctrina de Cristo y la de la Iglesia.

Todo esto lo prueba magistralmente, con abundancia abrumadora de documentos, el señor Carreras, cuyo libro esperamos habrá de llevar el convencimiento a

muchos espíritus que, por prejuicios, por frivolidad o por falta de información, no han sabido todavía, ¡después de dos años y medio!, comprender el verdadero sentido de la guerra que ensangrienta el suelo de España.

FR. G. F.

"*El frente dice...*" Publicaciones de la O. C. de I. I. U. D. de Juventud de Acción Católica, Zurita, 13, Zaragoza.

Un folleto pequeño y un fin plenamente logrado. El autor se propone demostrar esta tesis: "La guerra de España es Cruzada". Y para ello, una selección bien escogida y dispuesta, en la correspondencia de nuestros soldados pertenecientes a la poderosa organización "Juventud de Acción Católica", nos presenta un cuadro inolvidable. "Nuestros combatientes, en medio de las inclemencias del tiempo y la dureza de la vida de compañía, con los rostros abrutados por el vivir medio salvaje de las montañas, conservan puro e inmaculado el ideal. El *Ideal*, que más que conquistar nuevas tierras (cosa que además realizan a diario) es henchir de espíritu religioso, de espíritu cristiano, de amor patrio, cada pecho de los hermanos combatientes, cada pueblo que se conquista, cada región que se libera, para así poder de nuevo la católica España insuflar este espiritualismo en el mundo, corroído por el más bajo materialismo".

"Esta es nuestra guerra, así la entienden nuestros muchachos".

FR. JOSE MERINO ANDRES.

Stromata.—I. "*Sociología y Filosofía Social*".—Facultad de Filosofía y Teología.—San Miguel (Buenos Aires).—Espasa-Calpe Argentina, S. A. 1938.—Vol. de 375 págs., \$ 5,50.

La Facultad de Filosofía y Teología de San Miguel, de los PP. Jesuitas, amplía el radio de su apostolado intelectual con una nueva publicación periódica. *Stromata* se intitula, como la última parte de la gran obra de Clemente Alejandrino. Como aquélla, *Stromata* será un "Tapiz", una miscelánea de cuestiones ya expositivas, ya defensivas de la verdadera "gnosis", animadas siempre de ese espíritu amplio y generoso, tan característico del maestro de Alejandría.

El primer volumen de *Stromata* ha sido dedicado a "Sociología y Filosofía Social".

Dos series de artículos forman el volumen. La primera va suscrita por firmas prestigiosas en el mundo universitario. Valores argentinos de renombre y otros profesores de distintas nacionalidades y reputación internacional, colaboran con trabajos de altura y dan un margen de gran amplitud ideológica—siempre dentro del recto sentido católico—a la nueva publicación. Interesante en materia de Filosofía Social el artículo de A. Amoroso Lima, rector de la Universidad de Río Janeiro, sobre el tema "El hombre moderno y el hombre eterno". Igualmente sugestivo el trabajo de Saboia de Maderos, "Ensayo de filosofía concreta moral y jurídica". Ramón Amadeo firma un hermoso artículo sobre "la función social del sacerdote". Internándose más en el terreno jurídico, el profesor de Innsbruck, J. Kleinhappf, trabaja por precisar y delimitar el concepto y objeto de la justicia social. Artículo valiente y sugeridor. No podemos, sin embargo, suscribir la nueva

división de la Justicia que propone, frente a la división tradicional. Su deducción etimológica del concepto de Justicia Social, también nos parece atrevida. El prestigioso internacionalista francés L. Le Fur milita una vez más con las armas tradicionales del Derecho natural, al estudiar "Le but du droit". F. L. Legon y Magallanes publican dos artículos que se complementan sobre la Soberanía y el Derecho de Asilo. De interés más localista, pero no menos valioso y documentado, el estudio de Korn Villafañe sobre el Sindicalismo católico y la Constitución Argentina. Dignamente completan esta primera serie de trabajos el Profesor de Derecho Dr. Juan C. Rohera con unas doctas páginas sobre "Instituciones hereditarias, y el P. Vicente M. Alonso dando a luz el primer capítulo de su disertación doctoral en la Universidad Gregoriana, sobre el sugestivo tema "Explicación del Derecho de defensa, según Santo Tomás de Aquino". Trabajo de estructura teológica, profundo y erudito.

La segunda serie de artículos la constituyen los trabajos leídos y discutidos en la Sección de Sociología que con grandes entusiasmos funciona en la Facultad de Teología de San Miguel. Son ensayos interesantes y orientadores sobre temas sociales: El Corporativismo, salario justo, reparto de riquezas, la huelga, etc.". Sólo pretenden abrir horizontes y definir soluciones (prefacio), pero son bien reveladores del nivel y laboriosidad de dicha sección de Sociología.

No dudamos que este primer volumen de *Stromata* será el arranque de una serie de trabajos que ya se anuncian, con los que la Facultad de San Miguel crece en prestigio intelectual y docente y desarrolla un benéfico influjo doctrinal.

Terminamos con un saludo de bienvenida a *Stromata* y nuestra felicitación sincera a sus directores.

FR. J. M. DE AGUILAR, O. P.

La Psychologie Expérimentale en Italie (Ecole de Milan), par A. MANOIL. Un vol. en 8.º, precio 80 frs. Felix Alcan. Paris. (*Bibliothèque de Philosophie Contemporaine*).

Propónese el autor dar a conocer la psicología experimental y aplicada en Italia, y en especial la obra tan variada y fecunda del P. Gemelli, fundador e inspirador de la Escuela Psicológica Experimental de la Universidad de Milán, el cual ya personalmente, ya por medio de su escuela, ha contribuido en mucho al progreso de aquella ciencia.

Divide la obra en tres partes: en la primera reseña y estudia los trabajos efectuados por el P. Gemelli antes de la fundación de su escuela, es a saber, estudios sobre los fenómenos emotivos, una serie de investigaciones de psicofísica y algunas consideraciones a propósito de las discusiones sobre los "caballos pensantes" de Elberfeld.

La segunda parte contiene la exposición de las investigaciones hechas en la Universidad Católica de Milán: contribuciones a la psicología de la percepción y estudio electro-acústico del lenguaje.

Finalmente, la tercera parte expone los trabajos sobre psicología aplicada: selección de aviadores, problemas industriales, deportes y algunas investigaciones sobre psicología animal.

Precede a estas divisiones una introducción de carácter general sobre los principios técnicos que constituyen el punto de vista doctrinal del P. Gemelli y de su escuela: concepción científica y concepción filosófica de los problemas psicológicos. Al final de la obra hay una serie de figuras que facilitan la inteligencia del texto, más dos índices, uno bibliográfico y otro analítico.

Quien desee conocer en conjunto y en detalle la obra científica del P. Gemelli y de su escuela, tiene en este libro un medio excelente.

FR. A. F.

Saggio sul Libero Arbitrio, por TEODORICO MORETI-CONSTANZI. Un folleto de 96 págs. Precio, 12 l. Angelo Signorelli, editor. Roma.

No es historia, ni teología, sino un poco de filosofía sobre el problema expresado en el título Así lo dice el autor en el prólogo. En realidad, es algo de todo eso, en la medida que se precisa para dar una ojeada crítica y sintética sobre el asunto.

En términos claros y precisos plantea los problemas de la libertad y del libre albedrío. No lo hace con la precipitación de quien resume, sino con la calma de quien afronta un gran problema y prepara una solución; y sin embargo, es breve, lo cual indica el dominio del autor sobre la materia. Una vez planteados los problemas, recorre las soluciones clásicas una tras otra. No le satisface ninguna, y dice bien claramente por qué. A veces no cohibe su genio lo bastante y usa expresiones algo destempladas, v. gr., cuando en nombre propio tilda a Báñez de haber resucitado, agravándola, la idea herética por la que el obstinado Gottschalk languideció en una cárcel (pág. 68).

Hechas la censura y eliminación de los demás, cuando parece llegada la hora de que el autor diga lo propio, lo hace, sí, pero con timidez, brevemente y con una oscuridad tanto más extraña cuanto rara en él. "Un' eternità piú vastamente concepita", al modo de Janssens. Parece que debe de ser así: Coeterna con Dios es la iniciativa del hombre ante el futuro contingente. Dios la ve y la causa sin determinarlo. Es el hombre quien hace; Dios presencia y presta su concurso.—Me parece a mí que esa iniciativa del hombre a la paz de Dios y ese causar sin determinar van a ser motivo de disgusto para no pocos. Por si nuestra referencia es inexacta, lo que nada tendría de particular, dada la explicación tan sucinta del autor, remitimos a éste: la trae en las págs. penúltima y última del folleto.

Por lo demás, el trabajo es todo él muy interesante, tanto que creemos no ha de pasar inadvertido de los especialistas en la materia.

FR. A. F.

LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE. Zweite neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikon. In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. Konrad Hofmann als Schriftleiter herausgegeben von Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg. Mit Tafeln und Textabbildungen. 1930-1938. Herder u. Co. G. M. B. H. Verlagsbuchhandlung. Freiburg im Breisgau. 10 tomos. Precio: tomos I-II,

cada uno, en tela 27 marcos, en media piel 30,60 marcos; tomos III-X, cada uno, en tela 30 marcos, en media piel 34 marcos (extranjero, 25 por 100 de rebaja).

Una enciclopedia no es para hacer a un hombre consumado en ninguna ciencia; pero sí puede constituir, si está bien trabajada, un buen medio de información y hasta un excelente instrumento de trabajo intelectual para toda persona culta. Tal es el juicio que nos vemos en la gustosa necesidad de formar sobre el LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, cuyo décimo y último tomo acaba de dar a luz la Casa Herder. La primera edición, cuyo título era *Kirchlichen Handlexikon* (Diccionario Manual Eclesiástico), había sido planeada y dirigida por el Dr. Michael Buchberger, el cual no descansó sobre los laureles obtenidos con la publicación de su obra, antes se animó con el éxito a proseguir su trabajo por el mejoramiento de ella. Elevado a la dignidad episcopal e impedido por los deberes pastorales, encomendó la ejecución de la nueva empresa al Dr. Konrad Hofmann como director general de la obra, auxiliado por un especialista para cada una de las secciones que abarca el LEXIKON. Esto ya nos ofrece una garantía sobre la competente dirección de la obra, la cual se halla confirmada por la lista de los colaboradores. Cada tomo contiene la lista de cuantos han prestado su cooperación en él, y pasa siempre de trescientos, en general alemanes y algunos extranjeros; todos o casi todos profesores y dedicados al estudio de las materias sobre que escriben. Sirvan de ejemplo la serie de los artículos que tratan de la Biblia en general. El primero, *Bibel*, está firmado por H. Höpfl; *Bibelausgaben* (ediciones de la Biblia) lleva la firma de H. J. Vogels, que también firma el artículo *Bibelhandschriften* (manuscritos de la Biblia) y *Bibeltext* (el texto de la Biblia); J. Schmid figura al pie del artículo *Bibellerika*. La *Biblische Chronologie* es de A. Wikenhauser; de Joh. Fischer el largo estudio sobre las Versiones de la Biblia. La Introducción bíblica está tratada por C. Holzley, y por F. Hüber la Hermenéutica y la Teología bíblicas.

El campo que el LEXIKON comprende es vastísimo; podemos decir que se extiende a todas las ciencias, pero miradas desde el punto de vista teológico, o si se quiere eclesiástico. Abarca, ante todo, la Sagrada Escritura, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, con las materias de la Introducción general y especial, y muchos puntos de Historia, Arqueología y Teología bíblicas, v. gr., *Anakephalaïsis*, *Anthropologie N. T.*, *Apokalypse*, *Apokryphe*, *Apostelgeschichte*, *Propheten*, *Bergpredigt*, *Bibelkonkordanzen*. Con la Biblia está ligada la historia de la antigüedad, así religiosa como profana, y ella ocupa muy importante lugar en el LEXIKON, como puede verse por los artículos *Akkader*, *Aramaeer*, *Assyrien*, *Alexander*, *Amoriter*, *Antiochus*, *Aretas*, *Babel*, *Babylon*, etc. La Teología apologética, dogmática y moral tienen el puesto que merecen en un Diccionario de Teología, y no será posible encontrar tema que no tenga su correspondiente artículo, tratado con la competencia debida y según las exigencias de la ciencia moderna. Sirvan de ejemplo los artículos *Abläss* (indulgencias), *Alkoholismus*, *Ambetung* (adoración), *Auferstehung Christi* (Resurrección de Cristo), *Beicht* (confesión), *Busse* (penitencia), *Praedestination*, *Rechtfertigung* (justificación), *Sünde*

(pecado), *Theologie*, *Tod* (muerte). En lo que toca a la Historia Eclesiástica, cada parte del mundo, cada nación, patriarcado, provincia eclesiástica o diócesis tiene su artículo correspondiente, con el resumen de su historia y la estadística, que refleja el estado de la vida católica en la actualidad. Véanse los artículos *Abisimä*, *Afrika*, *Aegypten*, *Albania*, *Alexandria*, *Amerika*, *Arabien*, *Russland*, *Spanien*, *Vereinigte Staaten*. Los informes sobre la historia de España llegan hasta el año de 1937, los de Rusia hasta 1936. Este detalle es ya un indicio de la información que ofrece el LEXIKON.

Todas las múltiples ramas de la Historia Eclesiástica, como los Concilios, los Padres, la Liturgia, el Monaquismo, las Herejías, el Arte, la Arqueología, la Hagiografía, la Ascética y la Mística encuentran su lugar en la obra, y será difícil buscar alguna palabra que no tenga su correspondiente artículo, como puede verse en *Advent*, *Altchristliche Kunst* (antiguo arte cristiano), *Anglikanische Artikel*, *Alumbrados*, *Arrianismus*, *Augustinus*, *Augustiner Eremiten*, *Barroco*, *Basilika*, *Benediktiner*, *Sklaverei*. También ocupa una buena parte la historia de la Teología, o si se quiere, la nomenclatura de los teólogos, y en general toda la literatura eclesiástica. La Filosofía y su historia tampoco podían ser olvidadas en una obra como el LEXIKON, y de ello son una prueba los artículos *Abstammung* (origen del hombre), *Actus*, *Arabisch-islamische Philosophie*, *Aristoteles*, *Aristotelismus*, *Balmes*, *Plato*, *Platonismus*, etc. La vida política y social del mundo actual, que tan agitados trae a todos los pueblos, será acaso una de las partes más interesantes que se encuentran en esta enciclopedia. Los temas están tratados con la brevedad que el plan de obra impone; pero con tal precisión, que vengan a ser un perfecto instrumento de información sobre temas, tales como *Arbeiterbewegung* (movimiento obrerista), *Arbeiterseelsorge* (apostolado obrero), *Atheismus* y *Atheistische Organisation*, *Bolschewismus*, *Sozialismus*, etc. En suma, todo cuanto toca a la religión o con ella puede tener alguna conexión ha merecido la atención de los editores de la obra.

La ilustración, no hemos de decir que sea rica; pero sí que es muy escogida y bastante abundante. Sobre todo en los artículos de Arqueología y Liturgia, que se hallan bien ilustrados. Asimismo los de Historia antigua y Hagiografía. Los editores han tenido especial gusto en ofrecer a los lectores muestra de la escritura de muchos autores biografiados. Gracias a esto podemos conocer la letra original de Santo Tomás de Aquino, la de S. Alberto Magno, de S. Alfonso M. de Ligorio y de otros muchos. Ya hemos dicho que la Geografía eclesiástica se hallaba perfectamente ilustrada con mapas, sino elegantes, pero sí claros, y apropiados para darnos a conocer los límites de las naciones, de los patriarcados, de las provincias eclesiásticas y de las diócesis.

El plan de redacción y de impresión de cada artículo está inspirado en el principio de recoger la mayor cantidad de ideas e informaciones en el menor número posible de palabras y de letras. Nada de hueras retóricas, ni siquiera de ampliaciones, que no sean indispensables. Un sistema de signos y abreviaturas fáciles de interpretar, han hecho posible esta labor de obtener un artículo largo en su contenido y corto por el espacio que ocupa. Como complemento, cada artículo

lleva su información bibliográfica, la cual puede servir de guía para los estudiosos, que deseen ampliar sus conocimientos sobre un tema cualquiera.

En suma, el LEXIKON es un reflejo fiel, cuanto es posible, de la vida de la Iglesia en los tiempos pasados y en la actualidad, una obra de consulta universal, útil tanto a los eclesiásticos como a los seglares.

.FR. A. C.

PEMAN, José María: Poema de la Bestia y el Angel.—Ediciones Jerarquía. Abril, 1938.

La guerra de España tiene ya su epopeya.

Exactamente expone Pemán, en su bellissimo Prólogo, las dificultades con que tropieza en nuestros días este género de literatura. Dificultades que, tratándose del tipo clásico, llegan a convertirse en imposibilidad. No porque creamos que la inspiración poética haya agotado sus posibilidades, de suerte que no pudiera surgir la voz recia y sonora que supiera arrancar a la lira notas tan elevadas como en Grecia y en Roma, sino por el cambio operado en nuestra mentalidad y en nuestra educación. La poesía épica es propia de pueblos en infancia, que se asoman a la realidad con los ojos ingenuos cargados de fe. Pero resulta artificiosa, y por lo tanto falsa, en etapas más avanzadas de cultura, en que, junto con los hechos, se perciben sus razones y sus causas inmediatas, las cuales, cohibiendo la imaginación, suelen quedar fuera del campo de la Poesía. La misma Eneida suena irremediablemente a artificio, dejando traslucir el embarazo del poeta al cantar cosas que habían de ser leídas o escuchadas sin la disposición sencilla de los oyentes de las primitivas rapsodias griegas. Y mucho más en nuestros días. Un poema épico del tipo de la Araucana o el Bernardo de Balbuena estaría inevitablemente destinado al fracaso.

El poeta lírico canta sus impresiones personales, o las reacciones de su espíritu ante la realidad. Por esto es esencialmente subjetivo, y tiene logrado su fin si consigue que el alma de alguno de sus lectores vibre unos momentos al unísono con la suya. Pero la misión del poeta épico es muy distinta. Por razón del asunto de su poema, no le basta con expresar sus propios sentimientos, sino que debe hacerse voz de todo un pueblo, y tanto mejor lo conseguirá en la medida que logre diluir su personalidad en el anonimato de la muchedumbre, traduciendo su sentir colectivo. Cosa difícil, si no ya imposible en nuestros días. Pero puede suplirse su falta cuando la voz del poeta es tan alta y tan objetiva que en ella encuentra todo un pueblo expresados sus sentires, sus temores, sus anhelos, sus ilusiones y sus esperanzas.

Este es precisamente el caso de Pemán. En su Poema ha sabido recoger y reducir a unidad todos los anhelos y los ideales que latén dispersos en esta hora suprema de sacrificio y de dolor. Poesía viva, recogida en afán andariego, por los campos barridos de metralla, por caminos trepidantes de motores, bajo el ancho cielo azul, rayado por las alas de nuestros pájaros de acero. Vive y palpita en el poema la emoción del momento, haciéndose cifra exacta en el verso caliente de Pemán el anhelo colectivo del pueblo español.

En su poema se mide nuestra guerra, no a lo ancho, sino a lo alto y a lo profundo. En lugar de buscar el interés en lo episódico y pintoresco, el poeta lo ha sabido encontrar en la palpitación espiritual que da en esta guerra el acorde eterno de España, con armonía perenne de sacrificio y de entrega al destino señalado por Dios. Poema informado por la visión sobrenatural y teológica de la misión providencial de nuestra Patria, maravillosamente representada en el simbolismo apocalíptico del Octavo Condellero. Así mirada nuestra guerra aparece con un sentido de grandeza espiritual, en unidad íntima con los grandes episodios que constituyen nuestra historia.

Era necesario este Poema sobre la guerra de España. No bastaba para precisar su carácter el parte oficial, que anuncia victorias en la noche taladrada por el temblor dorado del clarín; ni las crónicas cotidianas, henchidas de la emoción heroica de cada día; ni el libro, documentado y erudito; ni la hoja volandera del periódico. Hay algo muy profundo en nuestra guerra, que late en todas esas cosas, pero que solamente podía ser intuido y expresado por un poeta en sus verdaderas dimensiones de altura y profundidad.

Nadie mejor preparado que Pemán para realizarlo. En años pasados, cuando se quería soterrar el espíritu de España bajo la grava tosca de un materialismo exótico y rastrero, los versos, los artículos, los discursos de Pemán, pronunciados siempre "con el amplio pulmón de los abuelos", eran brisa confortadora, que soplabla sobre la ceniza y descubrían las brasas ardientes con lumbre inmaculada de ideales. Siempre en su voz el acento seguro y optimista de la fe en España. Ahora, ante su obra maestra, todas las demás aparecen como simples preludios, ensayos, etapas de preparación, ejercicios de adiestramiento para la creación de la Obra en que adquieren su plenitud de cifra y sentido vital. Su sentido vivísimo de España, henchido de realidad y de fuerza expansiva y misionera, nos lo entrega todo entero en este poema de cumbres, enlazadas por rayos de sol de mediodía.

Nuestra guerra podrá durar todavía meses, años quizá. Se podrán multiplicar los episodios, las hazañas heroicas. Pero su espíritu ya está aquí, prendido entre la música robusta de los versos de Pemán.

Una cosa que no podía faltar en un poema épico era lo maravilloso. También aquí se corría el peligro de que, en los momentos actuales, carentes de la visión sencilla, ingenua, infantil, de la realidad, la introducción o personificación de elementos de orden supernatural pudiera sonar a cosa convencional y vacía. Pero el poeta ha logrado hacerlo con tal discreción y tal fuerza representativa, que personificaciones como la magnífica del Viento del Este igualan o superan en realismo poético a las mejor logradas de la épica clásica.

Otro gran acierto de Pemán lo encontramos, en teoría en el Prólogo, y en práctica en toda la extensión del poema. Es su opinión sobre el sentido y el valor de la orientación moderna de la literatura. Ciertamente es que en los últimos veinte años hemos sido testigos de extravagancias rayanas en el ridículo. Pero no lo es menos que aun en las más avanzadas de esas excentricidades late un sentido profundo de orientación hacia formas nuevas de belleza. Es un sentido vivísimo de depuración del verso, del sentimiento y de la idea, de apartamiento de lo vulgar,

de aspiración a formas inéditas de belleza, de fe en la virtualidad inagotable del arte. Si ha habido excesos y exageraciones hay que atribuirlos a que siempre las aspiraciones y los sentimientos tardan algún tiempo en fraguar en ideas y normas concretas y definidas. Pero no cabe duda que en el aspecto artístico la revolución está hecha, y que—sin negar, por otra parte, su valor—es imposible el retorno a modalidades pretéritas de sentimiento y de expresión. “La poesía ha salido de este episodio adelgazada de formas y enriquecida de matices como nunca”. Y así, utilizando “el nuevo instrumental afinadísimo”, con la metáfora justa, el adjetivo exacto, el verso alado, fuerte, tenso, en toque permanente de atención, ha abordado Pemán el magno objeto de la guerra española.

Hubiera sido una desgracia que pasase esta ocasión sin que ningún poeta se hubiera decidido a recoger la intensa vibración poética que brota a borbotones sobre nuestro suelo en esta hora de dolor y de gloria. Pero, por fortuna, la guerra española ha encontrado una voz que la ha cantado con fervor de Romancero, entrelazado con todos los primores de la técnica moderna.

Maestro de obras difíciles, con ésta alcanza Pemán la perfección. Su juventud y su genio nos permiten esperar mucho todavía de él. Pero con este solo poema tendría suficiente para pasar a la posteridad, hermanado en un mismo plano con los poetas más eminentes de nuestra literatura.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

KOCH, Anton, S. J.: *Homiletisches Handbuch*. Tomo 1.º, 1.ª y 2.ª partes. 487 págs. en rústica, 9,20 RM.; encdo. en tela, 11,40 RM. Por suscripción, 7,80 RM. y 9,60 RM., respectivamente (extranjero, 25 por 100 de descuento. Herder Verlag, Freiburg im Bresgau (Alemania). 1938.

Presentamos a nuestros lectores el primer tomo de una obra monumental que ha empezado a publicar la Casa Herder. Al hojearlo se experimenta una sensación de asombro, ante el acopio inmenso de materiales en él reunidos, que hacen de la obra una verdadera enciclopedia de predicación. Todo cuanto puede necesitarse para desempeñar dignamente el difícil ministerio de la palabra divina se encuentra en esta obra, que constituye una mina inagotable de materiales admirablemente escogidos y clasificados.

El autor ha tenido el gran acierto de no ofrecer uno de tantos sermonarios, fomentadores de la vulgaridad y de la pereza. Su obra es, ante todo, de documentación, tomada de las fuentes más seguras y dispuesta de modo que su utilización puede ser rápida e inmediata.

Este primer tomo comprende la doctrina acerca de Dios y del Hombre-Dios, Jesucristo, distribuida en múltiples apartados que corresponden a las cuestiones fundamentales que acerca de esos grandes temas de predicación se plantean. En el desarrollo de cada uno se distribuyen los materiales por el siguiente orden: *Testimonios*: 1.º, de la Sagrada Escritura; 2.º, de la Iglesia: Concilios, Encíclicas, Código del Derecho Canónico, Catecismo Romano, Libros litúrgicos; 3.º, de los Santos Padres y Escritores eclesiásticos; 4.º, de los teólogos y de los Santos;

5.º, de filósofos, poetas, hombres de acción, refranes populares, etc., etc. A continuación siguen otras cuatro secciones destinadas a: *Ejemplos y narraciones* tomados; 6.º, de la Sagrada Escritura; 7.º, de las Vidas de Santos y Siervos de Dios; 8.º, de la historia profana; 9.º, miscelánea de leyendas, fábulas, apólogos, obras de arte, datos de las ciencias naturales, estadísticas, etc., etc.

El total de la obra comprenderá ocho gruesos volúmenes, distribuidos en dos partes: la primera, integrada por los cuatro primeros, en que se contienen las fuentes en la forma que acabamos de indicar; y la segunda, que abarcará los cuatro últimos, en los cuales se distribuirán todos esos materiales, con el mismo título e idéntico plan, en esquemas para facilitar el trabajo, y se tratarán las principales cuestiones referentes a la práctica de la predicación.

Con solas estas indicaciones pueden darse cuenta nuestros lectores del valor de la obra y del inmenso trabajo que supone un acopio tan extraordinario de materiales. Solamente hemos de lamentar que por hallarse en alemán no pueda ser utilizada por muchos predicadores de lengua española. Por esta razón nos atrevemos a sugerir a la Casa Herder, que tiene en sus catálogos un fondo tan excelente de obras españolas, la idea de una traducción, adaptada a las necesidades de los países de España y América.

FR GUILLERMO FRAILE.

BRAVO RIESCO, Agustín: *Estampas vivas de una España inmortal*. Primera edición. 236 págs. Salamanca: Establecimiento tipográfico de Calatrava. 1937.

Es un libro que refleja perfectamente en su título su contenido. Una serie de hechos, documentos y meditaciones sobre puntos bellísimos y sugestivos de actualidad española, llenos todos de vida, de ideal, de españolismo. En todo él va viendo el reflejo de la fe: sobre el valor, sobre el cumplimiento del deber, sobre el amor a una Patria grande, como aquella España que cantaban San Isidoro y Alfonso el Sabio, de los que el autor cita dos bellísimos párrafos, con los que cierra su libro, y en fin sobre la muerte de muchos mártires, de los que transcribe algunos documentos sumamente interesantes.

S. P.

BRAVO RIESCO, Agustín: *Las lágrimas de la Virgen María*. Imprenta Comercial.

Felicitemos al autor por su acierto en traducir este pasaje de San Bernardo, pues este recuerdo, tan lleno de unción, de la Santísima Virgen junto a Jesús en el Calvario, podrá endulzar algo la amargura de muchas madres en estos días atribulados de España.

S. P.

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft.—Viermonatsschrift des Institut für missionswissenschaftliche Forschungen.—Verlag Aschen-

dorff. Münster i. Westfalen. 1938. Precio de cada fascículo, 2,25 marcos.

En nuestro número anterior dimos a conocer a nuestros lectores esta interesante publicación, dedicada a la Ciencia de las Misiones y de las Religiones. La competencia de los colaboradores que la redactan hace de ella un precioso auxiliar para todos cuantos deseen tener una información segura y completa sobre cuestiones tan importantes.

Damos a continuación el sumario de los dos números últimamente recibidos:

M. Meinertz: Der lebendige Paulus.—*B. Biermann*: Fray Gregorio López.—*J. Rommerskirchen*: Die Errichtung des Apostolischen Vikariates Ceylon.—*M. Bierbaum*: Die Entwicklung der katholischen Mission im Basutoland.—*J. Sigmar*: Religious Customs and their Bearing on the Maintenance and Growth of Religion.—*J. P. Steffes*: Gedanken über Wesen und Bedeutung der nichtchristlichen Religionen.—*J. P. Winthuis*: Neueste ethnologische Forschungen und Heidenmission.—*J. Aufhauser*: Die heutige religiöse Lage in Japan.

El tercer número, correspondiente al presente año, contiene los trabajos siguientes: *W. Wilbrand*: Heidentum und Heidenmission bei Ambrosius von Mailand.—*P. Andres*: Die Betreuung der Neuchristen nach den Anweisungen des Missionsbischofs Durieu.—*A. Hein*: Der Delegierte Vikar in den Missionen.—*J. Sigmar*: Religious Customs and their Bearing on the Maintenance and Growth of Religion.—*J. A. Otto*: Alte und neue Jesuitemission in Ziffern.—*A. Freitag*: Die Negermission in den Vereinigten Staaten.—*J. Aufhauser*: Die heutige religiöse Lage in Japan.—*A. Borgolte*: Die Religion in der Krisis des neuen China.

Cada uno de estos números se completa con una interesante Crónica acerca de los principales acontecimientos misionales de los últimos meses, y con una selecta Biografía en que se analizan varias obras referentes a la misma materia.

S. P.

La Vie chretienne avec Notre Dame: Revue mensuelle. Número primero, 1 de Julio de 1938. Les Editions du Cerf. París.

Los Padres dominicos franceses acaban de fundar esta nueva Revista, que se añade a la magnífica labor de apostolado que realizan. La nueva publicación tiene por objeto propagar la devoción a la Santísima Virgen. Su presentación es sumamente lujosa, con multitud de hermosos grabados. Los artículos, breves y bien pensados, versan acerca de puntos de doctrina mariana, que exponen con amabilidad y con elegancia.

Deseamos a la nueva publicación un éxito que no dudamos habrá de conseguir, dado lo bien logrado de este primer número.

S. P.

Nueva reconquista de España (1938), por el P. Teodoro Rodríguez, Agustino. Librería Santarén. Fuente Dorada, 27, Valladolid. 240 páginas. Ptas. 5.

Esta obra "accidentalmente y en mínima parte histórica y doctrinal en su esencia", por sus características normativas y formativas ha sido y continuará siendo muy solicitada y discutida: tiene ganada la partida en el aprecio de cuantos se afanan con desinterés en la "nueva reconquista de España".

Ideas sustantivas, juicios serenos, estilo ni pedante ni gárrulo, independencia de criterios partidistas y por tales interesados. fijos los afanes en el bien supremo de España Nacional, son los carriles por los que andan con desembarazo temas tan actuales como Análisis de los orígenes de la antipatria y causas próximas y remotas de la catástrofe actual española; determinación clara, sin citar nombres propios, de los responsables de ella; investigación de los medios arteros de actuar la antipatria; descripción y censura apropiadas de la conducta anticristiana, antipatriótica y sanguinaria de los rojos; estudio de las libertades democráticas, en su aspecto filosófico, jurídico, social..., especialmente las de reunión y emisión del pensamiento por la palabra y por los escritos, y absurdos que en ellas existen; carácter y extensión de la autoridad para que pueda mantener, sin dar en extremismos, pero de manera inflexible, el orden y la paz sociales; derechos y deberes de los Padres, Estado e Iglesia en la educación de los hijos; formación del alma nacional; exposición de las bases filosóficas y jurídicas para levantar y sostener una España grande, digna de su gloriosa alcurnia, etc., etc. En jugosos apéndices brinda: "Bosquejo e ideas generales acerca de una organización escolar" y "Solución a la cuestión educadora que, aunque mala, es mejor que la actual"

Los artífices de España nueva encontrarán ayuda y provecho leyendo y estudiando este postrer fruto de la incansable y diestra pluma que maneja el Padre Teodoro, firmemente convencido años hace de que "todas las revoluciones, antes de estallar en las calles, han estallado en los cerebros".

FR. A. CARRION, O. P.

Annuaire Général Catholique: Clergé, Communautés, Enseignement, Oeuvres en France.—Un volumen de 2.050 págs. (25 X 16), 160 francos.—P. Lethielleux, Editeur. 10, Rue Cassette. París, 1938.

La importante Librería francesa P. Lethielleux acaba de editar la segunda edición de su Anuario. Obra gigantesca que asombra por la enorme cantidad de datos que en ella se contienen. Todo cuanto puede interesar a un católico francés, sacerdote, religioso o seglar, se encuentra en sus dos mil páginas, compuestas en tipo pequeñísimo, aunque perfectamente legible. En él figuran todas las diócesis de Francia, de sus Colonias y Protectorados; los nombres de todos sus Obispos, sacerdotes y religiosos, con la indicación de su residencia respectiva; la nomenclatura de todos los centros de enseñanza primaria, secundaria, superior y técnica, con los nombres de los profesores que los regentan; el estado de las comunidades religiosas establecidas en cada parroquia, con las obras que tienen a su cargo. Es un magnífico exponente de la vitalidad de la Iglesia católica en Francia, que impresiona por el número y la importancia de sus múltiples actividades. Obra que será imprescindible sobre la mesa de trabajo de todo el clero francés, el cual encontrará en ella un precioso auxiliar para el desempeño de su sagrado ministerio.

S. P

RUDLOFF, P. Leo von, O. S. B.: *Kleine Laiendogmatik* (3.^a y 4.^a edición, 258 págs.).—Verlag Friedrich Pustet. Regensburg.

Hermoso librito, dedicado a la instrucción en la doctrina cristiana. Es una explicación del Dogma católico en forma breve y compendiosa. En él se tratan los principales misterios de nuestra fe, Dios, la Creación, la Redención, la santificación por la gracia y los sacramentos, los novísimos, en estilo claro y accesible al pueblo, constituyendo un verdadero catecismo explicado. Al final va un resumen de la obra en forma de proposiciones, señalando el grado de certeza de cada una, lo cual contribuye a aumentar su utilidad. Son muy oportunas las notas que pone el autor en varios apéndices acerca de las cuestiones que plantean los primeros capítulos del Génesis, en las cuales se da de ellas una interpretación racional y prudente, conforme a la exégesis moderna.

S. P.

Histoire de l'Eglise. Tome II: *Le haut Moyen Age*, por A. M. JACQUIN, O. P. Págs. 683. París, Desclée, 1936. Precio: 35 frs.

Melchor Cano, observador atento de la corriente humanística que en su tiempo disputaba la hegemonía en las escuelas a la corriente escolástica, escribió con visión clara de la realidad estas palabras: "Viri omnes consentiunt, rudes omnino theologos illos esse, in quorum lucubrationibus historia muta est... Multa nobis e thesauris suis historia suppeditat, quibus si careamus, et in theologia, et in quacumque ferme alia facultate, inopes saepenumero et indocti reperiemur" (*De locis theol.* libro II, cap. 2). La importancia capital que tiene hoy la historia como auxiliar de la teología, confirma plenamente esta apreciación del antiguo profesor salmantino. Una nueva *Historia eclesiástica* trabajada con esmero significa tanto o más que un buen tratado teológico; y si es de las proporciones de la que aquí anunciamos, puede celebrarse como acontecimiento en el afán continuo por el progreso de las ciencias eclesiásticas.

Nuestros lectores tienen ya noticia de ella por la reseña publicada del tomo primero en esta revista (n.º 40, 1929, p. 282). El tomo segundo confirma la impresión favorable que causó el primero. Bajo el subtítulo de *La alta Edad Media* se ha comprendido el período que va del concilio de Calcedonia al advenimiento de Carlomagno (451-768), período cuya importancia no es necesario encarecer. En Occidente los pueblos bárbaros invaden las provincias romanas, constituyendo reinos autónomos. En Oriente las discusiones doctrinales en torno a la definición de Calcedonia van alejando de la Iglesia grandes sectores donde antes había florecido el Cristianismo. La pretensión de subordinar los intereses religiosos a los políticos hace que se malogren unos y otros. Al comenzar, pues, este período, el mundo civilizado entra en una nueva fase, y la Iglesia no puede sustraerse al cambio radical que se verifica en la vida política de los pueblos. Trazar el cuadro de los principales agentes que intervienen en ello, establecer sus relaciones, siguiendo luego a través de infinitas vicisitudes el desarrollo del drama en su aspecto doctrinal y religioso, es tarea difícil que supone dominio pleno de la materia y

requiere visión profunda para acertar con el móvil, patente o secreto, que mueve a cada uno de los personajes representativos que entran en juego.

En este segundo tomo, a pesar de la variedad de asuntos, el autor ha sabido darles unidad, presentándolos como un todo orgánico, no merced a habilidades retóricas, sino inquiriendo y señalando a base de testimonios autorizados su conexión, a veces íntima, otras veces circunstancial. Es la labor más delicada del historiador, por aventurarse en ello la objetividad de la narración. Y sólo quien esté familiarizado, como el autor, con las mejores fuentes, puede enjuiciar los hechos con garantías de acierto. La reconstrucción histórica emprendida en esas condiciones hace revivir el pasado, poniendo de relieve el papel preponderante que ejercen las creencias religiosas en el desenvolvimiento de la Iglesia.

Las discusiones cristológicas que tienen lugar en el período a que se extiende este tomo y la literatura derivada de ellas, son uno de esos monumentos históricos a que alude M. Cano, de cuyo conocimiento no puede prescindir el teólogo, si no quiere poner en evidencia la inopia de su bagaje mental. A él parece enderezada preferentemente esta obra, si bien su diafanidad la pone al alcance de cualquier laico medianamente culto.

El autor, sin hacer alarde de la labor inmensa de lectura de fuentes y bibliografía que la obra supone, y acomodándose a una norma de sobriedad, reduce al minimum las referencias. Las citas textuales suelen estar escogidas con tino; y cuando se trata de puntos controvertidos, sigue de ordinario un camino medio entre la hipercritica y la credulidad o tendencia apologética, extremos que desnaturalizan la historia.

Entre los defectos, que aunque escasos en número y calidad, no faltan, hemos de consignar uno. En las páginas 398-400 expone el autor, haciéndolas suyas, las razones a base de las cuales Magnin y Duchesne atribuyen a la Iglesia visigótica una conducta demasiado replegada sobre sí misma, acentuando su nacionalismo, con menoscabo de sus relaciones con Roma.

Los españoles, harto menos intransigentes de lo que por sistema se nos supone, no tratamos de imponer nuestras apreciaciones a los extraños. Pero en este caso la imparcialidad más elemental exigía que, a continuación de esos argumentos, se indicase la respuesta, a nuestro parecer satisfactoria, que ha dado el padre García Villada, S. J., en su *Historia eclesiástica de España*, t. 2, parte 1.^a, páginas 133-160, obra conocida por el autor y citada, aunque a otro propósito, dos páginas más adelante. Y tanto más era esto de justicia, cuando que el docto jesuita ha aportado algo nuevo para esclarecer la cuestión, cual es un fragmento desconocido de la primera apología de San Julián, añadida a las actas del sexto concilio ecuménico. Es verdad que la correspondencia de la Iglesia visigótica con Roma, a juzgar por la que se conserva, es mínima, si la comparamos con la de otros pueblos. Pero ese hecho puede significar, conforme a la parábola del hijo pródigo, que España no daba ocasión a que el padre de la Cristiandad estuviera inquieto por su suerte, porque sin necesidad de banquetes ni regalos, este pueblo se mantuvo siempre dócil y fiel.

FR V. B. DE H.

La tragedia espiritual de Vizcaya, por Rafael G. GARCIA DE CASTRO.—Primera edición.—Editorial y Librería Prieto, Mesones, 65. Granada, 1938-III. Precio, 7 pesetas.

Es esta obra un estudio sobre las causas que puedan explicar el fenómeno de la alianza de los católicos vascos con los comunistas. La tragedia espiritual de Vizcaya, más negra y desoladora que la que iba sembrando la metralla en los campos de combate, supera a la que han vivido otras provincias de España; los que oraban en el mismo templo, a los pies de la misma Madre, se unieron para combatir junto con los mayores enemigos de la civilización cristiana.

La síntesis del Separatismo está contenida en el discurso pronunciado por su jefe, José Antonio Aguirre, el 22 de diciembre de 1936, lleno de odio y orgullo, contra la Jerarquía Episcopal por "sus silencios mortales". La refutación queda hecha con las palabras de S. S. Pío XI dirigidas a 500 peregrinos salvados milagrosamente de la zona roja, la Carta Abierta de S. E. el Cardenal Gomá y las Pastorales de los Prelados de Vitoria y Pamplona.

Los dirigentes vascos quieren hacer ver, por medio de una propaganda de engaño y falsedades, que hay respeto a los Sacerdotes cuando se les encarcelaba y destruía sus templos; es emocionante elevar la Hostia consagrada entre los copos de nieve en un campamento, mientras morían los dignos ministros del altar en las bodegas de un barco o en las oscuridades del calabozo.

El autor ha vivido estos meses de angustia en Santander y Bilbao, pudiendo contemplar de cerca los estragos producidos por el separatismo en el pueblo vasco.

Fr. I. P.

P. SABINO ALONSO, O. P.

La Exención de los Religiosos

Han aparecido en folleto aparte,
los artículos publicados en CIENCIA

TOMISTA con este mismo título.

Obra sumamente útil a todos los
Superiores de Casas Religiosas.

Precio: 3,50 - Pedidos al autor

Apartado 17 - SALAMANCA

LIBROS RECIBIDOS

- CHARLIER, O. P.: Essai sur le problème theologique. (192 pags. 32 francos). Editions Ramgal. Thuillies (Bélgica), 1938.
- KEUPPENS: Mariologiae Compendium (240 págs. 16 francos belgas). Pères Blanc. Hèverlé-Louvain (Bélgica). 1938.
- KITTEL: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Band IV Lief. 4, Bogen 13-16). W. Kohlhammer, Stuttgart. 1938.
- SCHUSTER: *De Iustitia*.—Aristoteles Ethicorum ad Nicomachum. Liber V.—(Tetus et Documenta, Series philosophica, n.º 14). Pontificia Universitas Gregoriana. Roma, 1938.
- Annuaire Général Catholique*.—Clergé, Communautés, Enseignement, Oeuvres, en France.—P. Lethielleux, Editeur. 10, Rue Cassette, París.—Nueva edición, Julio de 1938. 2.050 páginas, 25 × 16 cms., 160 francos.
- CARRERAS, Luis: Grandza cristiana de España. 277 págs. Librería Internacional. San Sebastián, 1938.
- FERNANDEZ, a S. C. Iesu: De Figura iuridica Ordinis Recollectorum S. Augustini. 447 págs.—Roma. Agustinos Recoletos. Vía Sistina, 11.
- AVELLANEDA, A. R.: Continuación del P. Sádaba, o Segunda parte del "Catálogo de los Religiosos de la Orden de Agustinos Recoletos" (1906-1936). Volumen II.—620 págs. Roma. Agustinos Recoletos. Vía Sistina, 11. 1938.
- PIROT: La Sainte Bible. Tome XII, *Epîtres* (suite), par A. Medebielle, D. Buzy, G. Bardy, A. Charue.—*L'Apocalypse*, par A. Gelin.—700 páginas en 8.º, 60 francos.—Letouzey et Ané. 87, Boulevard Raspail. París. 1938.
- Thomas de Vio, Cardinalis Caietanus*: Commentaria in De Anima Aristotelis. Vol. I.—Editionem curavit P. I. COQUELLE, O. P. (LII-74 páginas, 9 liras). Institutum Angelicum. Roma, 1938.
- BRAVO RIESCO: Estampas vivas de una España inmortal. 236 págs. Salamanca. 1938.
- BRAVO RIESCO: "Lágrimas de la Virgen María". Flores del meliflúo y Padre de la Iglesia, San Bernardo. Imprenta Comercial Salmantina. Salamanca. 1938.
- WERNZ-VIDAL: Ius canonicum ad Codicis norman exactum. Tomus I. Normae generales.—487 págs. Pontificia Universidad Gregoriana. Roma. 1938.

- Crónica de la Semana pro Seminario* celebrada en Toledo los días 4-10 de Noviembre de 1935. 398 págs. Editorial Católica Toledana. Toledo. 1938.
- MAQUART: *Elementa Philosophiae*.—Tomus tertius: I *Metaphysica defensiva seu Critica*.—II *Metaphysica ostensiva: Ontologia; Theologia naturalis*.—346, 485 págs.—André Blot, 6, Rue de la Salpêtrière, París. 1938.
- VAN DER VELDT, O. F. M.: *Prolegomena in Psychologiam*.—303 páginas, 25 liras.—Desclee. Roma. Librería del Colegio de S. Antonio, Via Merulana, 124, Roma. 1938.
- GONZALEZ, S. J.: La identidad de operación en las obras exteriores y la unidad de la naturaleza divina en la Teología trinitaria de San Gregorio de Nisa.—Aparte de "Gregorianum".
- GONZALEZ, S. J.: El símbolo de S. Gregorio de Nisa. Su posición entre los símbolos de Capadocia.—Aparte de "Gregorianum".
- GOMEZ HELLIN, S. J.: *Praedestinatio apud Ioannem Cardinalem de Lugo*. 190 págs. Pont. Universidad Gregoriana, Roma. 1938.
- VALDES, Rafael, S. J.: Un Capellán, héroe de la Legión. El P. Fernando Huidobro, S. J.—232 págs., 6 ptas.—Administración de "Sal Terrae", Apartado 77, Santander. 1938.
- ONCLIN: *De territoriali vel personali legis indole. Historia doctrinae et disciplina Codicis Iuris Canonici*.—390 págs., 70 francos.—W. Onclin, Rue de Namur, 40, Louvain. 1938.
- WALZ, O. P.: *Studi domenicani*. 150 págs., 10 liras. Casa Editrice Herder. Piazza Montecitorio, 118-120, Roma. 1938.
- LOPEZ IBOR: *Discurso a los Universitarios españoles*.—154 págs., 4 pesetas.—Cultura Española, Travesía de Muro, 8, Valladolid. 1938.
- EUGENIO VEGA LATAPIE: *Romanticismo y Democracia*.—189 págs., 4 pesetas.—Cultura Española, Travesía de Muro, 8, Valladolid, 1938.
- FERNANDEZ, Andrés: *Commentarius in Librum Iosue. Cursus Scripturae Sacrae, Sectio II, Vol. 5.—XVIII*.—292 págs. (16 × 25 cms.), 60 francos.—P. Lethielleux, Editeur. 10, Rue Cassette, París. 1938.
- MADOZ: *Le symbole du XI Concile de Tolède—Ses sources, sa date, sa valeur*.—220 págs.—*Spicilegium sacrum lovaniense*. Rue de Namur, 40, Louvain. 1938.

INDICES DEL TOMO QUINCAGESIMO SEPTIMO

AÑO 1938

I. INDICES GENERALES

Artículos de fondo

	PAGS.
ALCORTA, José Ignacio, Pbro.: <i>Una Nueva Edad</i>	420
ALONSO, P. Sabino: <i>La exención de los religiosos</i>	224
BELTRAN DE HEREDIA, P. Vicente: <i>El Maestro Domingo de Soto,</i> <i>catadrático de Vísperas de la</i> <i>Univ. de Salamanca.</i> 37 y	281
” ” <i>Erasmus y España</i>	545
BERECIBAR, P. Vicente: <i>El P. Lagrange</i>	161
CUERVO, P. Manuel: <i>La gracia y el mérito de María en su coope-</i> <i>ración a la obra de nuestra salud</i> 87, 204 y	508
FERNANDEZ ALONSO, P. Aniceto: <i>Naturaleza y unidad de la cien-</i> <i>cia humana en la filosofía moderna y en el tomismo</i>	387
FRAILE, P. Guillermo: <i>Santo Tomás y la orientación intelectual</i> <i>de la Nueva España</i>	6
” ” <i>Del Humanismo al Bolchevismo</i>	379
GETINO, P. Luis: <i>Sillares para la reconstrucción de la Nueva</i> <i>España</i>	15
” ” <i>La emigración de los eclesiásticos franceses</i> <i>En España durante la gran Revolución</i>	253
” ” <i>Diversidad de criterios en la colonización es-</i> <i>pañola. El P. Vitoria y Carlos V</i>	440
” ” <i>El Derecho de gentes a través de la guerra</i> <i>española</i>	491
GILLET, Rvmo. P. Martín Estanislao: <i>La muerte del P. Lagrange.</i>	155
RAMIREZ, P. Santiago: <i>De certitudine Spei christianae</i> ... 184 y	353
ALVAREZ DE LENA, P. César: <i>Actualidad española</i>	128
CARRION, P. Antonio: <i>Actualidad española</i>	584
EMILIO DE LA SDA. FAMILIA, P.: <i>Actualidad extranjera, India</i> ...	456

Crítica de libros

<i>Boletín de Sagrada Escritura</i> , por el P. VICENTE BERECIBAR...	105
<i>Bibliografía</i>	138, 303, 477 y
<i>Libros recibidos</i>	592
	152, 327 y 489

II. INDICE DE AUTORES CRITICADOS

	PAGS..		PAGS..
A SANCTO THOMA, Joannes:		Iglesia, San Bernardo ...	609
Cursus Philosophicus thomisticus. Tomus IV: Naturalis Philosophiae		BRENTANO: Nature in the Works of Fray Luis de Granada ...	144
IV Pars, De ente mobili animato ...	477	BÜNGER: Admonter Totenroteln ...	140
Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae. Vol. III...	142	CANALETTI GAUDENTI: La Statistica ad uso della Chiesa...	486
ALMUZARA, S. J.: Evangelio de la Nueva España...	324	CARRERAS: Grandeza cristiana de España ...	600
ALVIAL: Manual del fascismo ...	322	CASADO: Manual del Colegio Apostólico Dominicano ...	144
Annuaire Général Catholique.—Clergé, Communautés, Enseignement, Oeuvres, en France.—P. Lethielleux ...	611	CIPROTTI, Pius: De injuria ac diffamatione in Jure poenali canonico...	320
ARCE OCHOTORENA: El Templo, Casa de Dios y de los fieles ...	314	DEL VECCHIO: Crisis del Derecho y Crisis del Estado ...	138
ARIZA: Episcopologio dominicano de Colombia...	325	ESPINOSA Y ESTRADA: Santiago de Bolívar...	319
ARTIGAS: La España de Menéndez Pelayo (Antología).	323	FELLETE: S. Laurentii a Brundisio Zelus apostolicus ac scientia ...	150
BLAT: Commentarium Textus Codicis Juris Canonici. Liber II ...	594	FIGUEIREDO: La Virgen de Fátima...	144
BLAT: Jus Concordatarium postbellicum ...	320	FILLION: Vida de Nuestro Señor Jesucristo...	112
BOCHENSKI: Nove Lezioni di Logica simbolica...	594	GANSEWINHEL: Die Grundlage für den Rat des Gehorsams in den Evangelien...	147
BOIGELOT: L'Eglise et le monde moderne ...	140	GEMELLI, O. F. M.: Metodi compiti e limiti della Psicologia nello studio e nella prevenzione della delinquenza...	322
BRAVO RIESCO: Estampas vivas de una España inmortal ...	609	GIACCHI: La giurisdizione ecclesiastica nel Diritto italiano ...	151
BRAVO RIESCO: Lágrimas de la Virgen María. Flores del melifluyo y Padre de la			

	PAGS..		PAGS..
GOMA, Card.: Las modas y el lujo... ..	481	MANOIL: La Psychologie experimentelle en Italie. (Ecole de Milan)... ..	602
Id. id.: Gratitude y ofrenda.	482	MARMARDJI, O. P.: Diatesaron de Tatién	115
GRANERIS, G.: La Religione nella Storia delle Religioni	146	MASCHI: La concezione naturalistica del diritto e degli Istituti giuridici romani	148
HABERSTRAH: Der Ritus der Brechung und Mischung nach dem Missale Romanum... ..	148	MAUSBACH: Katholische Moraltheologie. Tomo III... ..	599
HOLZMEISTER: Commentarius in Epistulas SS. Petri et Judas. I Epistula prima S. Petri	123	MENENDEZ-REIGADA: Catecismo patriótico español.	307
HUBY: El Evangelio y los Evangelios. Traduc. por Romualdo Galdós	113	MENENDEZ-REIGADA, Albino: El sentido cristiano de la vida	313
JACQUIN: Histoire de l'Eglise. Tomo II	612	Missionswissenschaft und Religionwissenschaft... ..	315
"Jerarquía", núm. tercero.	309	MORAN: Neue lateinische Inschriften aus Spanien... ..	316
KARL ADAM: Jesus le Christ.	147	MORETTI CONSTANZI: Saggio sul Libero Arbitrio	603
KITTEL: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band III	126	MUÑOZ, Honorio: Vitoria and War	303
KOCH: Homiletisches Handbuch. Tomo I... ..	608	NAVARRO MONZO, Julio: Los coloquios de Fu-Lao-Chang... ..	312
LAMADRID: El Concordato español de 1753	317	PALOMERO DIAZ: Los viajes apostólicos de San Pablo.	316
Lexikon für Theologie und Kirche	603	PEMAN: El Poema de la Bestia y el Angel... ..	606
LOPEZ ARANA: La Providencia de Dios y la existencia del mal en el mundo.	483	PERK: Synopsis latina quatuor evangeliorum secundum vulgatam editionem.	116
Id.: Comunismo y Catolicismo	483	PERRELLA: I Luoghi Santi. Studio critico divulgativo sul loro valore storico... ..	105
MADOZ: Le Symbole du IV Concile de Tolède... ..	317	PICKL: Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen	109
MAHAUT: El cristiano, hombre de acción... ..	321	PIÑOL: Diccionario chino-español del dialecto de Amoy... ..	318
MAQUART: Elementa Philosophiae. Tomus I-II... ..	143		
MANDONNET: Saint Dominique... ..	478		

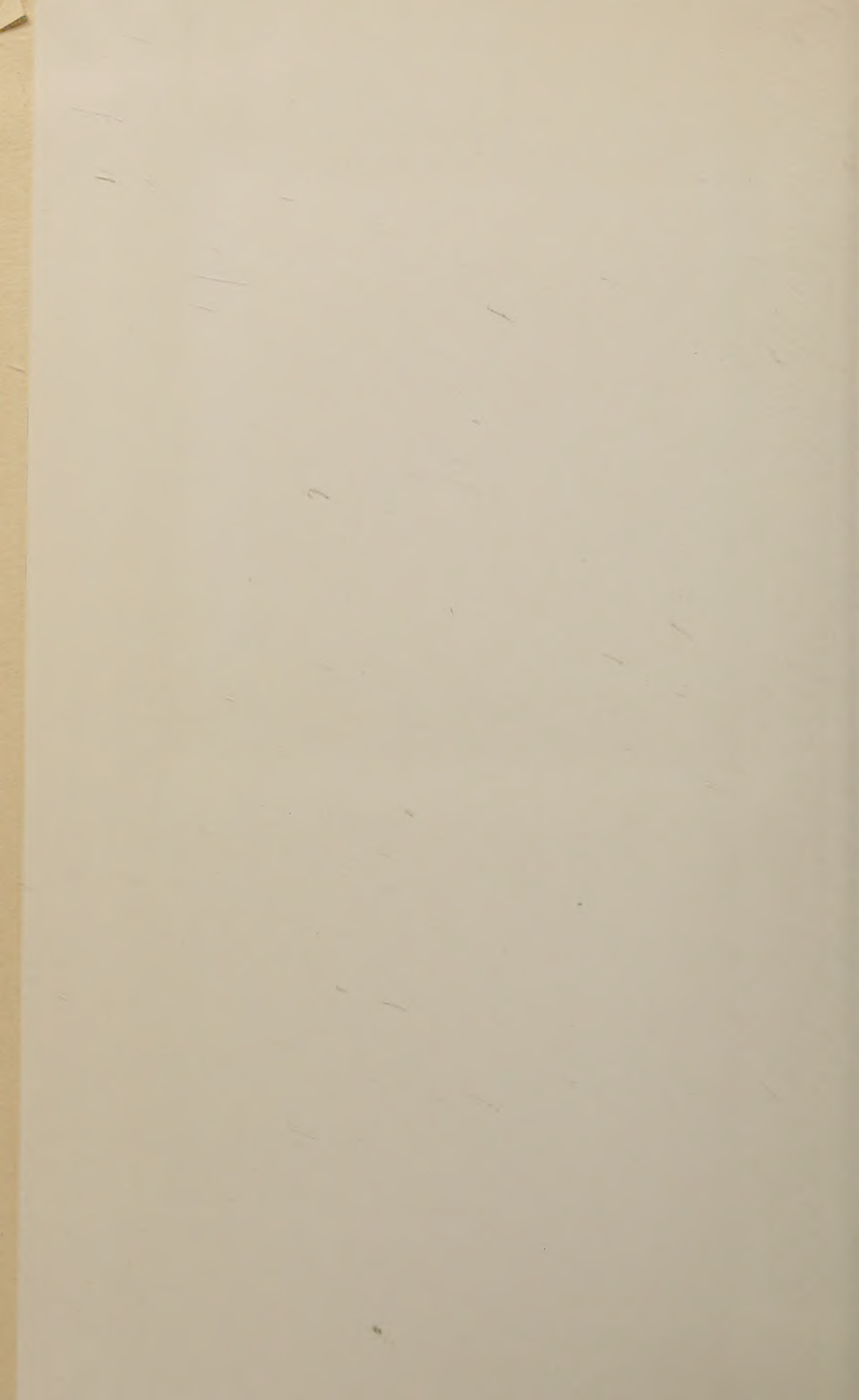
PAGS..	PAGS..
PIROT: La Sainte Bible. Tome IX: Les Saints Evangelis, S. Mathieu-S. Marc. Tome X: S. Luc-S. Jean. 116	l'Autel... .. 314
PLA Y DENIEL: Los delitos del pensamiento y los falsos ídolos intelectuales... 484	SOULLEROT: La Vie Chrétienne... .. 309
STROMATA: I, Sociología y Id.: Los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola para el clero... .. 485	Filosofía Social... ..
Id.: Pío XI y España 485	The Franciscan Educational Conference, Vol. XIX... 319
RAEYMAKER: Introduction a la Philosophie... .. 592	TIRSO DE MOLINA: El condenado por desconfiado... 311
RODRIGUEZ, Teodoro: Nueva Reconquista de España 610	UTZ, Fridolin, O. P.: De connexione virtutum moralium inter se, secundum doctrinam Sti. Thomae Aquinatis... .. 482
RUDLOFF, O. S. B.: Kleine Laien Dogmatik 612	WERNZ-VIDAL: Jus canonicum. — Tomus VII, Jus Poenale ecclesiasticum ... 150
SALDAÑA RETAMAR: El Obispo de Augustopolis 599	WILLAM: Vida de María... 308
SALVAGNIAC: Jesus de Nazareth, Roi des Juifs..... 107	WILLAM, P. Miguel S. J.: La vida de Jesús en el país y pueblo de Israel... 110
SOUBIGOU: La Croix et	VAN HOVE: De Rescriptis. 486
	ZUBIZARRETA: Theologia dogmatico-scholastica... .. 487

NIHIL OBSTAT

Dr. Franciscus Ramos, Censor

IMPRIMATUR

† *HENRICUS, Episcopus Salmantinus,*





3 2400 00270 8802